ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 689. BAND

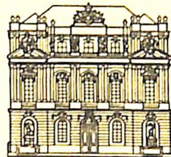
BEITRÄGE ZUR KULTUR- UND GEISTESGESCHICHTE ASIENS
Nr. 39

Helmut Krasser

Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa

mit einem anonymen Kommentar und weiteren Materialien zur buddhistischen Gottespolemik

Teil 2: Annotierte Übersetzungen und Studie zur Auseinandersetzung über die Existenz Gottes



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 2002

HELMUT KRASSER

ŚAṄKARANANDANAS ĪŚVARĀPĀKARAṆASAṄKṢEPA

mit einem anoymen Kommentar und weiteren Materialien
zur buddhistischen Gottespolemik

Teil 2: Annotierte Übersetzungen und Studie
zur Auseinandersetzung über die Existenz Gottes

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 689. BAND

BEITRÄGE ZUR KULTUR- UND GEISTESGESCHICHTE ASIENS
Nr. 39

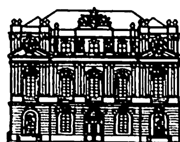
ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 689. BAND

Helmut Krasser

Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa

mit einem anonymen Kommentar und weiteren Materialien zur buddhistischen Gottespolemik

Teil 2: Annotierte Übersetzungen und Studie zur Auseinandersetzung über die Existenz Gottes



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 2002

Vorgelegt von w. M. ERNST STEINKELLNER
in der Sitzung am 16. Juni 2000



ISBN 3-7001-3024-4

Druck: Ferdinand Berger & Söhne GesmbH., A-3580 Horn

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung . . . 9

Einleitung . . . 13

Allgemein . . . 15

Dharmakīrtis Pramāṇavārttika (PV) 2.8-16 . . . 19

Sanskrit- und tibetischer Text mit Übersetzung . . . 19

Erläuterungen zu den Strophen . . . 30

zu den Strophen 8-9 . . . 30

zu Strophe 10 . . . 33

zu Strophe 11 . . . 40

zu Strophe 12 . . . 41

zu Strophe 13 . . . 41

zu Strophe 14 . . . 42

zu Strophe 15 . . . 53

zu Strophe 16 . . . 54

Reaktionen des Nyāya . . . 56

Śaṅkarasvāmin . . . 56

Trilocana . . . 70

Vācaspatimiśra . . . 89

Jayantabhaṭṭa . . . 103

Bhāsarvajña . . . 113

Vittoka . . . 127

Zusammenfassung . . . 137

Śaṅkaranandana . . . 143

Namen, Werke, Wirkens- und Lebenszeit . . . 143

Die Widerlegungen der Gottesbeweise im ĪAS . . . 145

a) im Lichte der Beweise der Naiyāyikas . . . 145

b) im Lichte von Utpaladevas Īśvarasiddhi 149

Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa (ĪAS) 159

Analyse 160

Übersetzung 167

Anhang 207

ĪAS^COM – Übersetzung 209

zu Strophe 1 mit Zusammenfassung von Strophe 2 und Prosa 209

Zusammenfassung von ĪAS 3₁₂₋₂₄ 212

Zusammenfassung von ĪAS 4₁-5₅ 213

Zusammenfassung von ĪAS 6₈-7₅ 213

Zusammenfassung von ĪAS 7₉₋₁₆ 214

zu Strophe 2 und Prosa 215

zu Strophe 3 und Prosa 219

zu Strophe 4 und Prosa 223

zu Strophe 5 und Prosa 226

zu Strophe 6 und Prosa 231

Appendices 235

Devendrabuddhis Pramāṇavārttikapañjikā (PVP) zu PV 2.8-16 237

Dharmottaras PVinṬ zu PVin 3.70-75 257

Manorathanandins Pramāṇavārttikavṛtti (PVV) zu PV 2.8-16 267

Abkürzungen und Literatur 285

Allgemeine Abkürzungen 287

Primärliteratur 289

Sekundärliteratur 297

Indices ... 311
Moderne Autoren ... 313
Schulen und ihre Vertreter ... 317
Namen ... 318
Sanskrit ... 318
Tibetisch ... 320
Werktitel ... 320
Index locorum ... 321
Terminologischer Index ... 327
Sanskrit ... 327
Tibetisch ... 376



Vorbemerkung

In diesem Teil werden die im ersten Band kritisch edierten Texte übersetzt und in den Anmerkungen erklärt. Anlaß zu dieser Arbeit war Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa,[1] zu dessen Verständnis die relevanten Materialien angeführt sind und der damit auch den inhaltlichen und zeitlichen Rahmen der einleitenden Studie bestimmt.

Śaṅkaranandana (ca. 940/50-1020/30) gehört der Spätzeit der buddhistischen erkenntnistheoretischen Schule an und dementsprechend setzt sein Essay bereits in der Schule entwickelte Argumente gegen die seitens der Theisten vorgebrachten Beweise für die Existenz Gottes voraus. Die polemische Auseinandersetzung in dieser Schule beginnt mit Dharmakīrti. Für Dignāga, den Schulbegründer, haben wir keine Hinweise auf eine Beschäftigung mit dieser Problematik und es gilt auch im Falle der Gottespolemik, was Frauwallner bereits vor fast einem halben Jahrhundert bezüglich Dharmakīrti festgestellt hat: „Keiner wird von den Vertretern der verschiedensten Schulen so oft erwähnt, keiner hat so lange nachgewirkt wie er. Und eine lange Reihe bedeutender Männer setzte im Anschluß an seine Schriften sein Werk fort und ließ die buddhistische Schule der Erkenntnistheorie und Logik noch Jahrhunderte blühen."[2] Für das gegenständliche Thema bilden einige wenige Strophen, nämlich PV 2.8-16, in denen sich Dharmakīrti mit den von Uddyotakara und Aviddhakarṇa vorgebrachten Beweisen für die Existenz Gottes auseinandersetzt, den Ausgangs-

---

[1] S. „Vorbemerkung" in Teil 1.

[2] FRAUWALLNER 1954: 154 [= Kleine Schriften 689].

punkt. Der Großteil der Diskussion über die Existenz Gottes entwickelt sich in Anschluß an diese Strophen. Dharmakīrtis Nachfolger behandeln die Thematik entweder in den Kommentaren dazu (Devendrabuddhi, Prajñākaragupta usw.) oder sie widmen ihr eigene Abhandlungen,[3] und auch in der gegnerischen Literatur werden vor allem die in diesem Zusammenhang vorgebrachten Argumente widerlegt. Zwar hat Dharmakīrti seine Kritik nicht auf die genannten Strophen beschränkt, denn in PV 2.21-28 weist er noch auf weitere Probleme hin, die sich bei der Annahme eines ewigen Schöpfergottes ergeben.[4] Diese Vorwürfe bestimmen aber die Auseinandersetzung nicht in dem Maße wie die in PV 2.8-16 vorgebrachten, und sie finden auch keinerlei Niederschlag in Śaṅkaranandanas ĪAS. In der folgenden Darstellung der Entwicklung der Auseinandersetzung können sie daher unberücksichtigt bleiben.

Ausgangspunkt der Studie bilden also die Strophen PV 2.8-16, die hier pp. 20-29 samt der tibetischen Übersetzung kritisch ediert und übersetzt sind. Anschließend daran werden im Abschnitt „Erläuterungen zu den Strophen" ihre Bedeutung im einzelnen erklärt und die vorausgesetzten gegnerischen Argumente in Text und Übersetzung angeführt. Dabei wird unter Bezug auf die relevanten Stellen in den hier wegen ihres beträchtlichen Umfangs nicht edierten und übersetzten Texten von Prajñākaragupta, Śāntarakṣita und Kamalaśīla auf unterschiedliche Interpretationen der Kommentatoren hingewiesen.

---

[3] Diese Entwicklung setzt schon früh mit Śubhaguptas (ca. 720-780; s. FRAUWALLNER 1961: 147) Īśvarabhaṅgakārikā ein und zieht sich über Śāntarakṣita und andere bis zu Jñānaśrīmitra (ca. 980-1040; s. KAJIYAMA 1998: 9) und dessen Schüler Ratnakīrti (ca. 990-1050; s. KAJIYAMA 1998: 9) hin.

[4] Die Strophen sind übersetzt in OBERHAMMER 1965: 16-17.

Die Kommentare Devendrabuddhis und Manorathanandins sowie Dharmottaras Erklärung der entsprechenden Strophen im Pramāṇaviniścaya (PVin 3.70-75 = PV 2.11-16) sind im Appendix übersetzt.

Da die Vorwürfe von buddhistischer Seite und damit auch die Śaṅkaranandanas nur im Kontext klar werden, ist der nächste größere Abschnitt (pp. 56-142) in der einleitenden Studie den Reaktionen der Naiyāyikas gewidmet. Dabei werden die Lehren aller zwischen Dharmakīrti und Śaṅkaranandana tätigen Autoren berücksichtigt, wobei nur auf die die allgemeine Entwicklung der Auseinandersetzung reflektierenden und für das Verständnis und die philosophiehistorische Einordnung von Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa wesentlichen Gedanken eingegangen wird. Bei einigen Autoren wie etwa Śaṅkarasvāmin, Trilocana, Narasiṃha oder Vittoka ist die Auswahl des Materials dadurch beschränkt, daß von ihnen keine vollständigen Texte überliefert sind und ihre Ansichten nur in meistens bei Jñānaśrīmitra und Ratnakīrti erhaltenen Fragmenten greifbar werden.

Zur einleitenden Studie bleibt zu bemerken, daß viele der in ihr behandelten Passagen bereits Gegenstand früherer Untersuchungen waren. Hervorzuheben sind etwa Hermann Jacobis bereits 1923 erschienene Studie zur Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und ihrer Beweise für das Dasein Gottes, Gopikamohan Bhattacharyyas Studie zum Nyāya-Vaiśeṣika-Theismus (1961), Ernst Steinkellners Dissertation zum Gottesbeweis bei Śaṅkarasvāmin (1963), die Dissertation George Chemparathys zum Aufkommen der Gottesidee im Nyāya und Vaiśeṣika (1963) gefolgt von vielen kleinen Einzelstudien, Gerhard Oberhammers Aufsätze zu den Gottesbeweisen und verwandten Themen, und zuletzt die vielen Aufsätze von Esther Solomon zu den „vergessenen" Nyāya-Autoren (vgl. dazu die Angaben in der Bibliographie). Ziel dieser Studie ist es, un-

ter Berücksichtigung neueren Materials und gegebenenfalls unter Neuinterpretation des in den genannten Untersuchungen behandelten Materials einen Überblick über die Entwicklung der Polemik zwischen den Buddhisten und Theisten zu geben. Eine polemische Auseinandersetzung mit den bisherigen Arbeiten zum Thema ist dabei nicht intendiert, es wird nur auf stärkere Abweichungen in der Interpretation eingegangen.

Einleitung



Allgemein

Die Beschäftigung mit der Frage eines Schöpfergottes im Buddhismus hat natürlich nicht erst mit der erkenntnistheoretischen Schule begonnen und ist auch nicht auf diese beschränkt geblieben. Schon „[i]m Palikanon (A I 174) findet sich eine Stelle, die" man, so Vetter, „dem Bereich des in meinen Augen kaum zu lösenden Problems der Rechtfertigung Gottes hinsichtlich des von ihm in der Welt zugelassenen Übels, der Theodizee, zuteilen" könne und die „sagt: Den Asketen und Brahmanen, die behaupten, daß alles seinen Grund im Schöpfungswillen des Weltenherrn habe, ist entgegenzuhalten, daß dann die Menschen ja auf Grund des Schöpfungswillen Gottes zu Mördern, Dieben, Wüstlingen werden."[5] Daß diese und ähnliche Aussagen nicht bereits dem Buddha zugeschrieben und nicht in der Art verallgemeinert werden dürfen, daß man den Buddhismus als rein atheistische Religion bezeichnet, wie das Helmuth von Glasenapp getan hat, hat VETTER (1997) im Beitrag „Atheistische und theistische Tendenzen im Buddhismus" überzeugend dargelegt.[6] Vetter zeigt, daß der Kanon kein homogenes Textkorpus ist, in dem man es nur mit dem Buddhawort zu tun hat, und daß verschiedene Textschichten unterschieden werden müssen. Dies gilt auch für die Unterscheidung des frühen Buddhismus in "atheistic" und "nontheistic" im sonst informativen Beitrag von A.L. HERMAN

---

[5] VETTER 1997: 24

[6] Vetter bezieht sich hier im wesentlichen auf GLASENAPP 1954. Wenn Vetter hier von „theistischen Tendenzen" schreibt, meint er nicht einen „Schöpfergott, sondern doch die Idee eines allgegenwärtigen, die Essenz aller Dinge bildenden Erlösers" (VETTER 1997: 22).

(1989: 54-55), in dem im Abschnitt "III. Philosophic atheism in early Buddhism" unter den diesbezüglichen Auffassungen moderner Forscher auch diejenige Glasenapps angeführt ist.[7] Sicherlich sind die hier angesprochenen Aussagen aber bereits vor Dharmakīrti gemacht worden.

Weitere vor-dharmakīrtische Formulierungen, die sich gegen die Idee eines Gottes als Schöpfer oder Ursache der Welt richten, finden sich etwa in Aśvaghoṣas[8] Buddhacarita (9.63)[9] und in der Asaṅga zugeschriebenen Yogācārabhūmi.[10] Der entsprechende Abschnitt ist erklärt und übersetzt in CHEMPARATHY 1968/69. Aussagen, daß nicht Gott, sondern das Karma Ursache der Welt ist, finden sich auch im Abhidharmakośa[11] und im

---

[7] Ähnliche, im Lichte der Vetterschen Überlegungen zu korrigierende Aussagen finden sich öfters; vgl. etwa: "As regards the question of God, the Buddha's position is very straightforward. ... The Buddha clearly rejects the idea of God in a theological, teleological or metaphysical sense." (UPADHYAYA 1987: 132)

[8] Nach LAMOTTE 1988: 591 war Aśvaghoṣa "a brahmin from Śāketa and a contemporary of King Kaniṣka (ca 128-151)". NAKAMURA 1987: 133 ist vorsichtiger bei der Datierung von Kaniṣka: "The traditions embodied in the Chinese and Tibetan sources agree in asserting that Aśvaghoṣa was a contemporary of King Kaniṣka (2nd century A.D.)." Verschiedene Datierung von Kaniṣka I, II u. III sind diskutiert in GÖBL 1999 und CRIBB 1999.

[9] Zum Text und zur Übersetzung s. JOHNSTON 1978: 103 u.136

[10] FRAUWALLNER (1956: 326) gibt als Lebenszeit von Asaṅga „um 315-390 n. u. Z.". Bereits vorher (p. 265) hat er die Meinung vertreten, daß es sich bei der Yogācārabhūmi um ein Werk der Schule handle, „dessen Entstehung sich über mehrere Generationen erstreckte"; vgl. dazu SCHMITHAUSEN 1987: 13-17 u. 183-193.

[11] Der entsprechende Kommentar zu AK 2.64d (*neśvarādeḥ kramādibhiḥ*), nämlich AKBh 101_{25}-102_{16}, ist übersetzt in LINDTNER 1999: →

Abhidharmapradīpa[12]. Ebenso hat auch Bhāviveka (ca. 500-570?)[13] in seinem Madhyamakahṛdaya der Widerlegung Gottes als Schöpfer der Welt mehrere Strophen gewidmet.[14] Es gibt aber nicht nur einzelne einschlägige Stellen, sogar ein frühes eigenständiges Werk, das sich ausschließlich gegen Gott als Schöpfer der Welt richtet, ist erhalten: die Nāgārjuna[15] zugeschriebene Īśvarakartṛtvanirākṛti bzw. das Viṣṇor Ekakartṛtvanirākaraṇa.[16]

Die ausführlichste nach-dharmakīrtische, nicht aus der erkenntnistheoretischen Schule stammende Widerlegung eines Schöp-

63-64.

[12] Vgl. unten p. 38 mit Anm. 45.

[13] SEYFORT RUEGG 1981: 61.

[14] Zum Sanskrittext mit Übersetzung s. LINDTNER 1999: 65-74.

[15] Auf weitere Stellen, in denen Nāgārjuna Gott als Schöpfer ablehnt, verweist LINDTNER 1999: 41.

[16] Hinweise auf Texteditionen und Übersetzungen gibt SEYFORT RUEGG 1981: 30 n.73a. CHEMPARATHY 1968/69, der den Text pp. 97-99 übersetzt, diskutiert pp. 89-91 auch Probleme des Namens und der Zuschreibung an Nāgārjuna, dem Verfasser der Mūlamadhyamakakārikās.

Aus dem Umstand, daß in dem Text Gott als Schöpfer, nicht aber *expressis verbis* seine Existenz geleugnet wird, herauszulesen, daß für den Autor „*īśvara*...das vollkommenste Wesen, das dem menschlichen Geist überhaupt Gegenstand sein kann, das letztmögliche Meditationsobjekt" (KWELLA 1977: 132) sei, kann bestenfalls als frommes Wunschdenken verstanden werden, das der Intention des Autors nicht gerecht wird.

Zu einer weiteren Nāgārjuna zugeschriebenen und nur in chinesischer Übersetzung erhaltenen Gotteswiderlegung, s. GREGOR PAUL, „Das *Śāstra der zwölf Tore* und dessen Kritik an Gottesvorstellungen", *Hōrin, Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 2, 1995, 93-111.

fergottes gibt wohl Śāntideva (1. Hälfte des 8. Jhdt.)[17] in seinem Bodhicaryāvatāra, Kapitel 9, k.119-126.[18] Vereinzelte Aussagen, daß Gott nicht Ursache sein kann, finden sich aber auch bei anderen Autoren; vgl. etwa Candrakīrtis (ca. 600-650)[19] Prasannapadā, wo z.B. Śālistambasūtra zitiert wird.[20]

---

[17] S. SEYFORT RUEGG 1981: 82.

[18] Diese Strophen sind übersetzt in STEINKELLNER 1981: 134-135 und KASCHEWSKY 1982, wo auch die Meinung einiger tibetischer Kommentatoren angeführt wird. Die letzte Übersetzung, der auch der Sanskrit- und tibetische Text beigegeben ist, stammt von LINDTNER (1999: 75-76).

[19] S. SEYFORT RUEGG 1981: 71

[20] *yathoktaṃ sūtre – sa cāyaṃ bījahetuko 'ṅkura utpadyamāno na svayaṃkṛto na parakṛto nobhayakṛto nāpy ahetusamutpanno neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāvasambhūta iti* (Pras 26₅-₆). Candrakīrti bezieht sich hier auf ŚāSū 425₈-426₂; vgl. auch ŚāK k.18 (p. 539) u. ŚāṬ 601₁₃-₁₉; eine ausführliche Widerlegung Gottes als Schöpfer findet sich in ŚāṬ 607-611 (dieses Stück ist übersetzt in LINDTNER 1999: 58-61); zu Kamalaśīlas Erklärung s. ŚāṬī 493₁₁-494₃. Vgl. ferner ... *nāmarūpāṅkuro ... neśvarakṛto ...* (Pras 567₂-₃). Auch diese Stelle hat eine Parallele in ŚāṬī (p. 512; übers. in SCHOENING 1995: 319); im Appendix I (pp. 725-726) gibt Schoening den Sanskrittext wieder und verweist noch auf andere Stellen, in denen dieses Stück übernommen ist. Zu weiteren gegen einen Schöpfergott gerichteten Aussagen siehe SCHOENING 1995: 66-67, 251 u. 284.

Dharmakīrtis Pramāṇavārttika (PV) 2.8-16

Sanskrit- und tibetischer Text mit Übersetzung

Für die kritische Edition der Sanskritstrophen wurden alle bisher bekannten Texte und Stellen berücksichtigt. Da die Strophen oder ihre Teile in Jñānaśrīmitras Īśvaravādādhikare Vārttikasaptaślokīvyākhyānam z.T. öfters zitiert werden, füge ich in runder Klammer die Stellenangabe hinzu.

Die kritische Edition der tibetischen Strophen berücksichtigt nur die Varianten der Ausgabe von MIYASAKA, der von Derge und der von Peking. Da die Übersetzung der Pratīkas in PVP von der tibetischen Übersetzung des PV in vielen Fällen abweicht,[21] aber dennoch richtig ist, sind diese nicht im kritischen Apparat vermerkt, sondern anschließend an die tibetische Version der Strophen gesondert angeführt. Ebenso gesondert angeführt sind die abweichenden Übersetzungen der Strophen 12 u. 15 in Jinendrabuddhis PSṬ. Darüber hinaus sind noch PVin 3.70-75 (Q314b5-315a1 = D216b7-217a4), die den Strophen 11-16 entsprechen, wiedergegeben. Eine kritische Edition der tibetischen Strophen, die sämtliche Übersetzungen und auch die verschiedenen Kommentare berücksichtigt, ist nicht intendiert.

[21] Zu den verschiedenen Übersetzungen des PV und der Kommentare s.a. MEJOR 1991: 179-193 und FRANCO 1997b.

nityaṃ pramāṇaṃ naivāsti prāmāṇyād vastusadgateḥ[a] |
jñeyānityatayā tasyā adhrauvyāt kramajanmanaḥ[b] || 8 ||

[a] vastusadgateḥ PVVk², PVAk(Ms), NBhū : vastusaṅgateḥ PVk, PVAk, PVVk¹
[b] kramajanmanaḥ PVAk (= PVk), NBhū : kramajanmanām PVVk¹, PVVk²

tshad ma rtag pa ñid yod min || dṅos yod rtogs[a] pa tshad phyir daṅ || śes[b] bya mi rtag pa ñid kyis || de ni mi brtan[c] ñid phyir ro || rim bźin skye ba can dag ni ||

[a] rtogs D, PVk_{tib} : rtog Q [b] śes D, Q : źes PVk_{tib} [c] brtan D, PVk_{tib} : bstan Q

zit. in: NBhū 467_{3-4} = $NBhū_{ms}$ 116a13-14

nityād utpattiviśleṣād apekṣāyā ayogataḥ |
kathañcin nopakāryatvād anitye 'py apramāṇatā || 9 ||

rtag las skye ba mi 'thad phyir || ltos[a] pa mi ruṅ ba yi phyir || rnam 'gas phan gdags bya min phyir || mi rtag na yaṅ tshad med ñid ||

[a] ltos D; PVk_{tib} : bltos Q

rtag las skye mi ruṅ phyir ro || ltos pa mi ruṅ ba'i phyir ro || rnam 'gas phan 'dogs med phyir ro || mi rtag na yaṅ tshad med can || PVP_K 45_{11}; $46_{3,5}$; 47_{3-4} (= PVP Q8b2,4-5; 9a1)

zit. in: NBhū 467_{5-6} = $NBhū_{ms}$ 116a14-15

Ein ewiges Erkenntnismittel (*pramāṇa*)[22] gibt es überhaupt nicht, weil die Erkenntnis eines existenten Dinges (*vastusat*) gültige Erkenntnis ist (*prāmāṇya*), da diese [Erkenntnis eines existenten Dinges ihrerseits] wegen der Endlichkeit des Erkenntnisobjektes nicht beständig ist [und] weil etwas, das allmählich entsteht, nicht aus einem Ewigen hervorgehen kann, da eine Abhängigkeit [dieses Ewigen von anderen Mitursachen] nicht möglich ist, weil es [von diesen] auf keinerlei Weise unterstützt werden kann. Auch im Falle eines Endlichen gibt es keine Gültigkeit. || 8-9 ||

[22] Die Übersetzung von *pramāṇa* durch „gültige Erkenntnis" bzw. „Erkenntnismittel" ergibt sich aus den verschiedenen Auffassungen der Buddhisten und der Naiyāyikas. Während im Nyāya die von Pakṣilasvāmin getroffene Unterscheidung von „Erkenntnismittel" (*pramāṇa*) und seinem Ergebnis (*pramāṇaphala*), der „bestimmten Erkenntnis" (*pramiti*), beibehalten wird, gilt für die buddhistische erkenntnistheoretische Schule seit Dignāga, daß zwischen den beiden kein wesentlicher Unterschied besteht (vgl. PS 1.8cd und Vṛtti; übersetzt in HATTORI 1968: 28; in den Anmerkungen dazu sind auch die entsprechenden Stellen aus dem Nyāyabhāṣya angeführt).

Entsprechend gebe ich *pramāṇa* in der Übersetzung je nach Kontext verschieden wieder, wobei aber immer beide Bedeutungen zum Tragen kommen. Diese Unterscheidung ergibt sich ebenso in der Wiedergabe des Abstraktums *prāmāṇya* durch „Erkenntnismittelcharakter / Allgemeincharakter des Erkenntnismittels" und „Gültigkeit".

sthitvāpravṛttisaṃsthānaviśeṣārthakriyādiṣu[a] |
iṣṭasiddhir asiddhir vā dṛṣṭānte saṃśayo 'thavā || 10 ||

[a] sthitvāpravṛttisaṃ° NBhŪ : sthitvā pravṛttisaṃ° PVAk, PVk, J (266_{17}, 279_{3}, 281_{19}) : sthitvā pravṛttiḥ saṃ° PVVk[1], PVVk[2] : sthityā pravṛtty(ādiṣu) J 274_{4}

sdod 'jug dbyibs kyi khyad par daṅ || don byed pa la
sogs pa dag || 'dod pa grub pa'am dpe ma grub || yaṅ
na the tshom za ba yin ||

zit. in: NBhŪ $471_{20\text{-}21}$ = NBhŪ_{ms} $117a_{20}$

Bei [den Gründen] wie „Tätigkeit nach einer Ruhe“, „Besonderheit der Struktur“ und „Zweckerfüllung“ besteht [entweder] ein Beweis von etwas, das [auch von uns] angenommen wird, oder es ist [das zu Beweisende] im Beispiel nicht bewiesen, oder aber es besteht [bezüglich der Gründe] ein Zweifel. || 10 ||

siddhaṃ yādṛg adhiṣṭhātṛbhāvābhāvānuvṛttimat |
sanniveśādi tad yuktaṃ tasmād yad[a] anumīyate || 11 ||

[a] tad yuktaṃ tasmād yad PVAk, PVVk[1], PVVk[2], PVk, J (298₁₁), NBhū, Vyom, NVV : tat tasmāt yuktaṃ yad NM : tad yuktaṃ yasmād tad TS

byin rlob[a] yod med rjes 'jug can || dbyibs sogs ci 'dra rab grub pa || de las rjes su dpog gaṅ yin || de ni rigs pa ñid yin no ||

[a] rlob em. (vgl. PVP, PVin 3) : rlabs D, PVk$_{tib}$: brlab Q

byin rlob yod med rjes 'jug can | bkod sogs ci 'dra ba grub pa PVP$_K$ 51$_{6-7}$ (= PVP Q10a$_6$)

dbyibs sogs ci 'dra byin rlob po || yod med rjes 'jug can grub pa || de las rjes su dpog gaṅ yin || de ni rigs pa ñid[a] yin no || PVin 3.70

[a] rigs pa ñid Q : rig pa can D

zit. in: NBhū 480$_{4-5}$ = NBhū$_{ms}$ 119a$_{16-17}$; Vyom I 106$_{23-24}$; NM[2] I 493$_{14-15}$; TS 82$_{4-25}$ (cf. 202$_4$); NVV II 230$_{4-5}$

Bewiesen sind Anordnung usw. von der Art, wie sie sich nach dem Vorhandensein und Fehlen des Lenkers richten. Was aus diesen erschlossen wird, das ist richtig. || 11 ||

vastubhede prasiddhasya[a] śabdasāmyād[b] abhedinaḥ |
na yuktānumitiḥ pāṇḍudravyād iva[c] hutāśane || 12 ||

[a] prasiddhasya PVAk, PVVk[1], PVVk[2], PVk, J (306$_{13}$, 308$_{23}$) NM, NBhū, Vyom, TBV : pravṛtte 'pi NVTṬ [b] śabdasāmyād PVAk, PVVk[1], PVVk[2], NVTṬ, NM, NBhū, Vyom : śabdasāmānyād PVk [c] pāṇḍudravyād iva PVVk[2], NVTṬ, NM, NBhū, Vyom : pāṇḍudravyādivad PVAk, PVVk[1], PVk

tha dad dṅos la rab grub pa || [a]sgra mtshuṅs pas tha dad med phyir[a] || rjes dpog rigs pa ma yin te || skya[b] bo'i rdzas las me bźin no ||

[a...a] ... Q : sgra mtshuṅs tha dad med pa'i phyir D, PVk$_{tib}$ [b] skya Q : skye D, PVk$_{tib}$

dṅos tha dad la rab grub pa || sgra mtshuṅs pas tha dad med phyir || rjes dpog rigs pa ma yin no || rdzas sṅon po las me bźin no || PVP$_K$ 51$_{15\text{-}25}$ (= PVP Q10a$_8$-10b$_2$)

tha dad dṅos la rab grub pa || sgra mtshuṅs tha dad med pa las || rjes dpog rigs pa ma yin no || skya bo'i rdzas las[a] me bźin no || PSṬ 5.195$_{33\text{-}36}$

[a] las em. : la PSṬ

dṅos tha dad la[a] rab grub pa || [b]sgra mtshuṅs pas tha dad med las[b] || rjes dpog rigs pa ma yin te || skya[c] bo'i rdzas las[d] me bźin no || PVin 3.71

[a] la Q : las D [b...b] ... Q : sgra tha dad las ma grub bo D [c] skya Q : skye D [d] las Q : la D

zit. in: J 360$_{13\text{-}14}$, 308$_{23}$ (= k.12a); NBhū 480$_{9\text{-}10}$ = NBhū$_{ms}$ 119a$_{18\text{-}19}$; Vyom I 107$_{1\text{-}2}$; NM[2] I 493$_{16\text{-}17}$; NVTṬ[2] 115$_{129\text{-}30}$; TBV 93$_{24}$ (= k.12ab); TBV 484$_{22}$ (= k.12a); PSṬ 5.195$_{33\text{-}36}$

Ein Erschließen von etwas, das bei einem [von anderem] verschiedenen Ding (*vastubhede*) bekannt ist, aufgrund von etwas, das [nur] durch die Gleichheit des Wortes [vom richtigen Grund] nicht verschieden ist, ist nicht richtig. Wie [das Schließen] auf Feuer aufgrund einer weißen Substanz. || 12 ||

**anyathā kumbhakāreṇa[a] mṛdvikārasya kasyacit |
ghaṭādeḥ karaṇāt[b] sidhyed valmīkasyāpi tatkṛtiḥ || 13 ||**

[a] kumbhakāreṇa PVAk, PVVk[1], PVVk[2], PVk, J (309₇), NBhū, Vyom : kumbhakārasya TS [b] karaṇāt PVAk, PVVk[1], PVVk[2], PVk, J (309₈), NBhū, Vyom : kāraṇāt TS

de lta min na rdza mkhan gyis || bum pa la sogs 'jim pa yi || rnam 'gyur 'ga' źig byed pa'i phyir || grog khar yaṅ des byas grub 'gyur ||

de ltar min na PVP$_K$ 52$_{20}$ (= PVP Q10b$_7$)

'gyur ba 'ga' źig byed pa'i phyir || PVP$_K$ 53$_2$ (= PVP Q10b$_8$)

de ltar[a] min na rdza mkhan gyis || bum pa la sogs 'jim pa[b] yi || rnam 'gyur 'ga' źig[c] byed pa'i phyir || grog mkhar yaṅ des byas grub 'gyur[d] || PVin 3.72

[a] ltar D : lta Q [b] 'jim pa D : 'jom pa Q [c] 'ga' źig Q : gźan źig D [d] 'gyur Q : bo D

zit. in: NBhū 480$_{19-20}$ = NBhū$_{ms}$ 119b$_{1-2}$; Vyom I 107$_{6-7}$; TS 9$_{1-2}$

Andernfalls wäre, weil eine gewisse Modifikation von Lehm, etwa ein Topf, von einem Töpfer angefertigt wird, erwiesen, daß auch ein Termitenhügel von diesem angefertigt wird. || 13 ||

sādhyenānugamāt[a] kārye sāmānyenāpi[b] sādhane |
sambandhibhedād bhedoktidoṣaḥ[c] kāryasamo mataḥ || 14 ||

[a] sādhyenānugamāt PVAk, PVVk[1], PPVVk[2], PVk, J (313₂₁); NVTT : sādhanānugamāt NPari [b] kārye sāmānyenāpi PVAk, PVVk[1], PPVVk[2], PVk, J (313₂₁) : kāryasāmānyenāpi NVTṬ; NPari [c] bhedoktidoṣaḥ PVAk, PVVk[1], PPVVk[2], PVk, J (313₂₂) : bhedoktir doṣaḥ NVTṬ

bsgrub bya'i rjes 'gro phyir 'bras bu || spyis kyaṅ sgrub par byed pa la || 'brel pa can ñid tha dad phyir || tha dad skyon brjod[23] 'bras mtshuṅs 'dod ||

sgrub par byed pa na PVP$_K$ 53₁₄ (= PVP Q11a3) ... tha dad brjod skyon 'bras mtshuṅs 'dod || PVP$_K$ 54₁₋₂ (= PVP Q11a5)

bsgrub bya rjes 'gro phyir 'bras bu[a] || spyis kyaṅ sgrub par byed[b] yin na || 'brel ba can ni tha dad phyir || tha dad skyon brjod[23] 'bras mtshuṅs 'dod || PVin 3.73

[a] 'bras bu D : 'bras bu'i Q [b] byed Q : byas D

zit. in: NVTṬ[2] 115₂₂₋₂₃; NPari 82₇₋₈

[23] Obwohl die tibetische Übersetzung *tha dad skyon brjod* nicht dem Sanskrit *bhedoktidoṣa* entspricht (s. Anm. 25) und der in PVP und auch PVA$_{tib}$ (Q45a4-5 = D38b1-2) belegten Variante *brjod skyon* der Vorzug zu geben ist, sehe ich von einer Verbesserung des Textes ab, da die Variante *tha dad skyon brjod* in der tibetischen Übersetzung von PVinṬ sowie in der tibetischen Tradition den Ausgangspunkt der Erklärung bildet; s. p. 264[434].

Der Fehler, der darin besteht, daß man bei einer Wirkung, die, weil sie vom zu Beweisenden begleitet wird,[24] auch als Gemeinsamkeit ein Beweisendes ist, aufgrund einer Verschiedenheit der Verbundenen [d.h. des *sādhyadharmin* und des *dṛṣṭāntadharmin*] eine Verschiedenheit [der beweisenden Beschaffenheit] lehrt,[25] wird als „Pseudo[widerlegung] aufgrund der Wirkung“ (*kāryasama*)[26] angenommen. || 14 ||

---

[24] Die Formulierung *sādhyenānugamāt kārye* geht auf *sādhyenānugamo hetoḥ* ... PS 4.2 zurück; vgl. KATSURA NMu[4]: 62.

[25] Nach der für PV, PVin 3.73 und PVinṬ (s. Teil 1, p. 71[1]) belegten Variante *skyon brjod* wäre die *kāryasama* genannte Pseudowiderlegung dann gegeben, wenn der Gegner antwortet (*brjod*), daß bei einem solchen Beweis auf seiten des Beweisführenden der Fehler der Verschiedenheit der beweisenden Beschaffenheit vorliegt (*tha dad skyon*). *skyon brjod* ist die Variante, die in der tibetischen Tradition erklärt wird; vgl. unten p. 264[434].

[26] Dignāga gibt im Nyāyamukha zum Terminus *sādharmyasama*, den Tucci in Anschluß an Vidyābhūṣaṇa mit “balancing the homogeneity” wiedergibt, eine Erklärung von °*sama:* “On account of its being analogous to the [mere] homogeneity it is called balancing homogeneity, since all [these arguments] contain in their formulation the same kind of erroneous analogy. ‚*Sama*‘ is in the neuter form because it is referred to refutation (*dūṣaṇa*), which is neuter, or in order to follow the metre of the kārikā” TUCCI 1930: 55. Zur Erklärung von °*sama* im Nyāya vgl. RUBEN 1928: 129; ebenso für die maskuline Endung °*samaḥ*, die sich aus der syntaktischen Übereinstimmung mit *pratiṣedhaḥ* ergibt. D.h., daß diese Scheinwiderlegungen deshalb auf °*sama* enden, weil sie richtigen Widerlegungen aufgrund der im ersten Glied genannten Sachverhalte, etwa *sādharmya*° oder *kārya*°, hinsichtlich der Verwendung dieser Sachverhalte ähnlich (*sama*) sind. Um den negativen Charakter dieser Als-ob-Widerlegungen zum Ausdruck zu bringen, übersetze ich sie nicht wörtlich als „Widerlegung, die hinsichtlich ... gleich ist“, sondern frei mit „Pseudowiderlegung aufgrund ... “

jātyantare prasiddhasya śabdasāmānyadarśanāt |
na yuktaṃ sādhanaṃ gotvād vāgādīnāṃ[a] viṣāṇivat[b] || 15 ||

[a] gotvād vāgādīnāṃ PVVk[1], PVVk[2], J (314 13), NBhŪms : gotvāc chaśādīnāṃ PVk, PVAk : gotvāc chāgādīnāṃ NBhŪ [b] viṣāṇivat PVVk[1], PVVk[2], PVk, NBhŪ : viṣāṇavat PVAk, J (314 14)

rigs kyi khyad par la grub pa || sgra yi spyi ni mthoṅ ba las || sgrub byed mi rigs ṅag la sogs || go ñid phyir na rwa can bźin ||

sgra'i spyi ni mthoṅ ba'i phyir ro || PVP K 54 13 (= PVP Q 11 a7)

rigs gźan la (la em. : las) ni rab grub pa || PSṬ 5.195 37

rigs gźan la ni rab grub pa || sgra yi spyi ni mthoṅ ba las || sgrub byed mi rigs ṅag la sogs || go ñid phyir[a] na rwa can[b] bźin || PVin 3.74

[a] go ñid phyir Q : go ñid ñid D [b] rwa can D : ro can Q

zit. in: NBhŪ 480 25-26 = NBhŪms 119b3-4; PSṬ 5.195 37-196 3

Ein Beweis von etwas bei der einen Gattung Bekanntem [als bei einer anderen Gattung vorkommend] aufgrund dessen, daß man eine im Wort bestehende Gemeinsamkeit beobachtet, ist nicht richtig. Wie [der Beweis] des Gehörntseins von Rede usw. aufgrund des *gotva*. || 15 ||

vivakṣāparatantratvān na śabdāḥ[a] santi kutra vā |
tadbhāvād[b] arthasiddhau tu sarvaṃ sarvasya sidhyati || 16 ||

[a] śabdāḥ PVAk, PVVk[1], PVVk[2], PVk : śabdārthaḥ NBhū [b] tadbhāvād PVAk, PVVk[1], PVVk[2], PVk, $NBhū_{ms}$: tadabhāvād NBhū

brjod[a] par 'dod pa'i gźan dbaṅ phyir || sgra rnams gaṅ la'aṅ med ma yin || de yod pas ni don grub na || thams cad[b] kyi[c] ni thams cad grub ||

[a] brjod Q, PVk_{tib} : rjod D [b] cad D, Q : can PVk_{tib} [c] kyi em. (vgl. PVin) : kyis D, Q, PVk_{tib}

thams cad ni thams cad kyi grub PVP_K 55_{10-11} (= PVP Q11b3-4)

brjod par 'dod pa'i gźan dbaṅ phyir || sgra rnams gaṅ la'aṅ med ma yin || de yod pas ni don grub na || thams cad kyi[a] ni thams cad 'grub || PVin 3.75

[a] kyi Q : kyis D

zit. in: NBhū 481_{1-2} = $NBhū_{ms}$ 119b4

Oder wofür gibt es keine Worte, da diese vom Wunsch zu sprechen abhängig sind? Ist aber ein Sachverhalt [schon] aufgrund des Vorhandenseins dieses [ihn bezeichnenden Wortes] erwiesen, dann ist jeder [gewünschte Sachverhalt] für jeden [Menschen oder jedes Ding] bewiesen. || 16 ||

Erläuterungen zu den Strophen

Im folgenden möchte ich auf die Bedeutung der Strophen kurz eingehen und auf Unterschiede in der Interpretation zwischen den Kommentatoren aufmerksam machen, bzw. aus den anderen Kommentaren – Devendrabuddhis, Dharmottaras und Manorathanandins sind im Appendix übersetzt – noch zusätzliches erklärendes Material anführen. Eine erschöpfende Auswertung sämtlicher Materialien kann aber nicht durchgeführt werden, da eine solche wegen des Ausmaßes der noch nicht erschlossenen Texte, z.B. Jñānaśrīmitras Īśvaravādādhikāre Vārttikasaptaślokīvyākhyāna, den Rahmen dieser Einleitung übersteigt.

zu den Strophen 8-9

Während nach der PVP Strophe 8 dagegen gerichtet ist, daß die ihrem Wesen nach gegebene Erkenntnis Gottes ewig sei, setzt sie nach Prajñākaragupta, der vorher erklärt hatte, daß im Sinne der absoluten Wirklichkeit (*paramārthataḥ*) nur der Erhabene *pramāṇa* ist, folgenden Einwand voraus: „Wenn [wie du im vorangehenden gesagt hast] nur ein Allwissender Erkenntnismittel ist, weil Wahrnehmung und Schlußfolgerung [absolut gesehen] keine Erkenntnismittel sind, dann ist eben ein ewiges Erkenntnissubjekt (*jñātṛ*), etwa Gott, das Erkenntnismittel. Oder es ist der ewige Veda das Erkenntnismittel. Wozu soll man daher nach anderen suchen?“[27]

---

[27] PVA 32$_{19-20}$: *nanu yadi pratyakṣānumānayor apramāṇatvāt sarvajña eva pramāṇam, tadā nitya eveśvarādiko jñātā pramāṇam. vedo vā* →

Auch bezüglich der Interpretation der *pāda*s 9bcd gibt es zwischen den Kommentatoren verschiedene Auffassungen. Devendrabuddhi und Manorathanandin verstehen die Formulierung *kathañcin nopakāryatvād* als Begründung für *apekṣāyā ayogataḥ*. Demgegenüber faßt Prajñākaragupta die Formulierung *kathañcin nopakāryatvād* als Begründung für *anitye 'py apramāṇatā* auf: „**Auch im Falle eines endlichen** Gottes gibt es keinen Erkenntnismittelcharakter; [d.h.] dieser ist kein Erkenntnismittel. Woraus ergibt sich das? **Weil er auf keinerlei Weise unterstützt werden kann.**“[28] Dieser Konstruktion schließt sich z.B. auch rGyal tshab an, wobei er ausdrücklich auf die Abweichung von Devendrabuddhi hinweist.[29] Prajñākaragupta gibt in Anschluß an diese Erklärung noch eine andere mögliche Interpretation von *anitye 'py apramāṇatā,* die derjenigen Devendrabuddhis entspricht: „Auch dies ist die Bedeutung von ‚**auch im Falle eines Endlichen gibt es keine Gültigkeit**‘: Bei diesem gibt es keine gültige Erkenntnis; daher (*iti*) [die Negation in Form von] *apramāṇa*. Dessen Wesen (*bhāva*) ist das Keine-gültige-Erkenntnis-Sein (*apramāṇatā*). [Das bedeutet] soviel wie: Bei diesem gibt es keine gültige Erkenntnis.“[30]

---

nityaḥ pramāṇam. tataḥ kim anyānveṣaṇenety āha.

[28] PVA 341₁₋₁₂: ***anitye 'pīśvare nāsti pramāṇatā; na tat pramāṇam. kuta etat. kathañcin nopakāryatvāt.*** Dieser Interpretation folgt auch Bhāsarvajña (NBhū 467₁₂₋₁₃): *anitye 'pīśvarajñāne na pramāṇatā kathañcid anupakāryatvāt.*

[29] S. JACKSON 1993: 197f u. n.58.

[30] PVA 342₈₋₂₉: *ayam apy arthaḥ –* ***anitye 'py apramāṇatā.*** *na vidyate pramāṇam asminn ity apramāṇam. tasya bhāvo 'pramāṇatā. na tatra pramāṇam astīti yāvat.* Für die Erklärung von *apramāṇatā* dürfte diejenige Śākyabuddhis als Vorlage gedient haben: *'di'i sgrub par byed pa'i tshad ma yod pa ma yin pas na tshad ma med pa can no // de'i dṅos po ni* ***tshad ma med pa can ñid*** *do //* PVṬ$_K$ 592-4 (= PVṬ Q99a1-2).

NAGATOMI (1957: 18), JACKSON (1986: 325) und FRANCO (Ms 8) geben Prajñākaraguptas Interpretation den Vorzug, wobei Franco als Grund anführt, daß es sonst für die Aussage *anitye 'py apramāṇatā* keine Begründung gäbe. Das ist zwar richtig, aber eine solche eigens formulierte Begründung scheint mir an dieser Stelle nicht unbedingt erforderlich, da Dharmakīrti ja bereits in der anschließenden Strophe zeigt, warum das so ist, indem er die Fehler der Gründe, also der gültigen Erkenntnisse in Form von Beweisen, die der Gegner auch für den Fall eines endlichen Gottes anführen könnte, aufzeigt. Darüber hinaus verwendet Dharmakīrti das Argument, daß etwas nicht von anderem abhängig sei, weil es nicht unterstützt werden könne, auch an anderen Stellen im Zusammenhang mit einem Ewigen.[31] Außerdem begründet auch Prajñākaragupta, obwohl er die *pāda*s 9c und 9d zusammen konstruiert, die Unmöglichkeit einer Abhängigkeit eines Ewigen von Mitursachen mit dem Hinweis darauf, daß es eben von diesen nicht unterstützt werden könne.[32] Des weiteren bedürfte eine Formulierung, daß ein Endliches nicht unterstützt werden kann, m.E. erst recht einer Begründung. Unklar bleibt allerdings, gegen wen diese Aussage gerichtet ist, denn es ist keine Tradition bekannt, die einen endlichen *īśvara,* bzw. ein endliches Prinzip als *pramāṇa* lehrt. Sie ist wohl nur rhetorischen Charakters mit dem Zweck, ein

---

[31] Vgl. PVSV 116,16: *anapekṣatvān nityasyānupakārāt.* Karṇakagomin erklärt (PVSVṬ 421,22-23): ... *sahakāryanapekṣatvāt. anapekṣatvaṃ punar nityasya śabdasya sahakāribhir anupakārāt.* „...weil er von Mitursachen unabhängig ist. Die Unabhängigkeit des ewigen Tones wiederum ergibt sich, weil er von den Mitursachen nicht unterstützt wird." Auch aus einer Diskussion um den ewigen Ton stammt die Formulierung: *anupakāryasyāpekṣāyogāt* PVSV 130,15-16.

[32] PVA 34,5-6: *apekṣāyā ayogataḥ* / (9b) *nityaṃ hi sadaikarūpam apekṣyamāṇenopakartuṃ na śakyam.*

mögliches Gegenargument, wie es z.B. in Devendrabuddhis *pūrvapakṣa*[33] Ausdruck findet, vorwegzunehmen.

zu Strophe 10

[34]Nachdem Dharmakīrti in den beiden vorangegangenen Strophen noch allgemein formuliert hatte, geht er nun direkt auf die vorgebrachten Gründe für das Voraussetzen, und damit für die Existenz Gottes ein.[35]

Die Formulierung *sthitvāpravṛtti°*, „Tätigkeit nach einer Ruhe", greift, worauf Kamalaśīla hinweist, den von Uddyotakara vorgetragenen Beweis auf. Nach der Tattvasaṅgrahapañjikā argumentiert Uddyotakara folgendermaßen: „Urmaterie, Atome und das Ungesehene[36], die Ursachen der Welt, hängen

---

[33] Zur Übersetzung s. p.240.

[34] Diese eine Strophe ist Gegenstand der Untersuchung in KIMURA 1985 und KANŌ 1991. Die Strophen PV 2.10-16 sind zusammen mit Devendrabuddhis Pañjikā und den entsprechenden Strophen des TS samt TSP auch ins Japanische übersetzt in KIMURA 1984, wobei besonderes Augenmerk auf das Verhältnis von PVṬ und TS/TSP gelegt wird.

[35] Bewiesen wird in den Gottesbeweisen immer, daß die Welt usw. einen Gott, bzw. eine geistige Ursache voraussetzen, nicht aber seine Existenz direkt. Daß aber die Existenz Gottes erwiesen ist, wenn erwiesen ist, daß er Ursache ist, sagt bereits Uddyotakara. Denn etwas, das sowohl Ursache als auch nichtexistent ist, gibt es nicht: *yenaiva nyāyena īśvarasya kāraṇatvaṃ sidhyati, tenaivāstitvam iti. na hy avidyamānaṃ kāraṇam iti.* NV 945₁₁ (vgl. OBERHAMMER 1965: 7).

[36] Damit ist das Karma gemeint, wie aus Uddyotakaras Formulierung *pradhānaparamāṇukarmāṇi* (vgl. Anm. 37), auf die sich Kamalaśīla bezieht, deutlich ist. Zu verschiedenen Interpretationen von *adṛṣṭa* s. WEZLER 1983 und die Kapitel "The Vaiśeṣika Concept of *Adṛṣṭa*" und

→

für das Hervorbringen ihrer Wirkung von einem Lenker mit übermäßiger Erkenntnis ab, weil sie nach einer [Zeit der] Ruhe tätig werden, wie Fäden und Webebaum usw."[37]

Der nächste Grund, *°saṃsthānaviśeṣa°*, „Besonderheit der Struktur", stammt von Aviddhakarṇa. Von diesem Autor sind zwar keine Werke erhalten,[38] aber seine Argumente für die

---

"Karma, Adṛṣṭa, and 'Natural' Causality" in HALBFASS 1991: 311-323.

[37] Vgl. TSP 54$_{14\text{-}16}$: uddyotakaras *tu pramāṇayati – bhuvanahetavaḥ pradhānaparamāṇvadṛṣṭāḥ svakāryotpattāv atiśayabuddhimantam adhiṣṭhātāram apekṣante, sthitvāpravṛtteḥ, tantuturyādivat iti;* zit. PKM 270$_{11\text{-}13}$. Es dürfte sich hier nicht um ein wörtliches Zitat handeln. Zumindest findet sich keine wörtliche Entsprechung in Uddyotakaras NV ad NSū 4.1.19-21. Kamalaśīla wird sich wohl auf folgende Stelle beziehen, die eine inhaltliche Übereinstimmung zeigt, in der aber *acetanatvāt* als Grund angeben wird: *pradhānaparamāṇukarmāṇi prāk pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni pravartante, acetanatvāt, vāsyādivad iti. yathā vāsyādi buddhimatā takṣṇādhiṣṭhitam acetanatvāt pravartate, tathā pradhānaparamāṇukarmāṇy acetanāni pravartante. tasmāt tāny api buddhimatkāraṇādhiṣṭhitānīti.* NV 945$_{12\text{-}16}$. „Urmaterie, Atome und Werke treten in Tätigkeit, sofern sie vor ihrer Tätigkeit von einer geistigen Ursache gelenkt sind, da sie ungeistig sind, wie eine Axt usw. Wie eine Axt, da sie ungeistig ist, nur durch den geistigen Zimmermann gelenkt in Tätigkeit tritt, ebenso treten auch die Urmaterie, die Atome und die Werke, die ungeistig sind, in Tätigkeit. Daher sind auch diese von einer geistigen Ursache gelenkt" (vgl. CHEMPARATHY 1963: 60f und OBERHAMMER 1965: 7). Vgl. ferner NV 946$_{6\text{-}7}$: *ayam aparo hetuḥ – buddhimatkāraṇādhiṣṭhitaṃ mahābhūtādi vyaktam iti sukhaduḥkhādinimittaṃ bhavati, rūpādimattvāt, turyādivad iti;* zit. mit Abweichung PKM 269$_{19\text{-}21}$ u. 270$_{13\text{-}15}$.

[38] Auf Stellen, in denen ihm eine Bhāṣyaṭīkā, ein Kommentar zu Pakṣilasvāmins NBh, und eine Tattvaṭīkā, ein Cārvāka-Werk, zugeschrieben werden, verweist STEINKELLNER 1961: 153f. Im Gegensatz zu Steinkellner, der in der Tattvaṭīkā ein Cārvāka-Werk sieht, hält SOLOMON 1972: 348 diese für einen Kommentar "on some Nyāya work ear- →

Existenz Gottes sind in Fragmenten bei Kamalaśīla überliefert. Nach Kamalaśīla lautet der Beweis folgendermaßen: „Was durch zwei Sinne erfaßt bzw. nicht erfaßt werden kann, und was Gegenstand der Diskussion ist, setzt wegen der Besonderheit der Anordnung seiner Teile, die zusammentreten [um die Welt zu konstituieren, d.h. der Atome] eine geistige Ursache voraus, wie ein Topf usw., bzw. der Ungleichartigkeit nach, wie die Atome.“[39] Auch Kumārila behandelt Aviddhakarṇas Argument.[40]

---

lier than Uddyotakara's or even on the *Nyāya-bhāṣya* ...". Eine Begründung dafür gibt sie nicht. Derselben Meinung ist THAKUR (1980: 126), wenn er schreibt: "We quote here from Aviddhakarṇa's Tattvaṭīkā, a lost Nyāya commentary in defense of the use of *nigamana*." Dann folgt der Sanskrittext und darauf "... – *Tattvaṭīkā*, as quoted in the Vādanyāyavipañcitārthā p. 64-5". Obwohl nun Śāntarakṣita die beiden von ihm zitierten Strophen weder Aviddhakarṇa zuschreibt noch die Tattvaṭīkā als Quelle angibt, handelt es sich sicherlich um ein Fragment Aviddhakarṇas, da Kamalaśīla die zweite Strophe in TSP 516$_{10\text{-}11}$ ausdrücklich als von Aviddhakarṇa stammend anführt. Aus welchem Werk das Zitat stammt, gibt auch Kamalaśīla nicht an. Daß es sich um ein Nyāya-Fragment handelt, da es *nigamana* als notwendigen Teil eines Beweises verteidigt, hat Thakur zwar richtig bemerkt, aber es besteht keinerlei Grund, die Tattvaṭīkā als Quelle anzunehmen. Wahrscheinlicher ist es die Bhāṣyaṭīkā, die Thakur allerdings nicht erwähnt. Da nun Kamalaśīla in TSP 529$_{13\text{-}16}$ eine eindeutige Cārvāka-Aussage mit namentlicher Nennung aus Aviddhakarṇas Tattvaṭīkā zitiert – auf diese Aussage stützt sich Steinkellner – ist kein Grund gegeben, sie als Kommentar zu einem Nyāya-Werk anzunehmen.

[39] TSP 52$_{16\text{-}18}$: *atrāviddhakarṇopanyastam īśvarasādhane pramāṇadvayam ... tad uktam – dvīndriyagrāhyāgrāhyaṃ vimatyadhikaraṇabhāvāpannaṃ buddhimatkāraṇapūrvakam, svārambhakāvayavasanniveśaviśiṣṭatvāt, ghaṭādivat, vaidharmyeṇa paramāṇava iti.* In Anschluß daran erklärt Kamalaśīla die einzelnen Begriffe dieses Argumentes. Aviddhakarṇas Beweis und die ganze folgende Erklärung in der TSP →

Der dritte Grund, „Zweckerfüllung“ (*arthakriyā*), wird von Kamalaśīla keinem Autor zugeordnet. Er dürfte aber wie die anderen beiden entweder von einem Uddyotakara vorangehenden Naiyāyika, oder von Uddyotakara selbst stammen, denn bereits dieser argumentiert damit, wenn er sagt, daß die Elemente zum Zweck ihrer eigenen, im Tragen usw. bestehenden Zweckerfüllung nur als von einer geistigen Ursache gelenkte aktiv würden.[41] Śāntarakṣita bringt, nachdem er vorher die Gottesbeweise Uddyotakaras und Aviddhakarṇas vorgeführt hat, in TS 51 noch einen dritten, der von Kamalaśīla Praśastamati alias Praśastapāda zugeschrieben wird und der Gott daraus ableitet, daß der Sprachgebrauch der Welt zu Beginn einer

---

52_{17}-53_{17} sind mit ganz wenigen Abweichungen wörtlich in TBV 100_{34}-101_{12} übernommen worden. Der zweite von Kamalaśīla in TSP $54_{12\text{-}13}$ angeführte Beweis Aviddhakarṇas wird in TBV $101_{12\text{-}15}$ ausführlicher zitiert. Die beiden Beweise Aviddhakarṇas sind auch in PKM 269_{24}-270_{6} zitiert und erklärt. Kamalaśīlas Erklärung von Aviddhakarṇas Argument ist übersetzt in CHEMPARATHY 1963: 31f und in SOLOMON 1972: 338f.

Anstelle des Aviddhakarṇa zugeschriebenen Ausdruckes *sanniveśaviśiṣṭatva* gebraucht Dharmakīrti die bereits von Uddyotakara (NV $959_{10\text{-}13}$ *ad* NSū 4.1.22) verwendete Formulierung *saṃsthānaviśeṣa*.

[40] ŚV *sambandhākṣepaparihāra* 74: *sanniveśaviśiṣṭānām utpattiṃ yo gṛhādivat / sādhayec cetanādhiṣṭhāṃ dehānāṃ tasya cottaram* / Übersetzt in KRASSER 1999: 219.

[41] NV $957_{9\text{-}11}$: *buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni pravartante, acetanatvāt, vāsyādivat;* vgl. CHEMPARATHY 1963: 61f und 165[178]; zit. mit Abweichung in PKM $269_{21\text{-}23}$. Bhāsarvajña, der die Strophe 10 zitiert, erklärt sie folgendermaßen: *dharmādinimittaṃ buddhimadadhiṣṭhitaṃ pravartate, arthakriyākāritvād, ghaṭādivad* ... NBhū $471_{23\text{-}24}$. KANŌ (1991: 122f) zeigt die Abhängigkeit dieses Argumentes von dem im Sāṅkhya geführten Beweis für den *puruṣa*.

Schöpfung die Unterweisung durch einen anderen, d.h. Gott, voraussetze.[42] Dieser Beweis wird aber von Dharmakīrti nicht berücksichtigt.

JACKSON (1986: 325) weist in Anschluß an die Übersetzung von k.10ab auf die Nähe der von Dharmakīrti angesprochenen Gründe zu Uddyotakaras Argumenten hin, bezweifelt dann aber (p. 345[69]) in Übereinstimmung mit Prof. Potter, obwohl er in der vorangehenden Anmerkung noch auf die Diskussion im Tattvasaṅgraha hingewiesen hatte, daß man Dharmakīrtis Gegner überhaupt identifizieren könne: „Prof. Potter also has pointed out – and in this I quite agree with him – that Dharmakīrti's opponent may be unidentifiable for the simple reason that Dharmakīrti has distorted the theistic position in recasting it for discussion."[43] Davon, daß Dharmakīrti hier die gegnerischen Gründe „verformt" oder „verdreht" hat, um sie für die Diskussion aufzubereiten, kann aber nach dem oben Gesagten keine Rede sein.

[44]Der erste, mit *iṣṭasiddhiḥ* angesprochene Fehler ist so zu verstehen, daß die Gegner, wenn sie mit diesen Gründen nur beweisen wollten, daß die Welt eine geistige Ursache als solche besitzt, bereits Bewiesenes beweisen würden. Für die Buddhisten ist die Ursache der Welt nämlich das Karma, das

---

[42] Vgl. dazu CHEMPARATHY 1968: 68f. Das Argument, daß die Existenz Gottes deshalb erwiesen ist, weil er die Welt am Anfang der Schöpfung über den Sprachgebrauch unterrichtet, wird auch von Candrānanda in seinem Kommentar zu den Vaiśeṣikasūtren vertreten; vgl. CHEMPARATHY 1969: 49f.

[43] In JACKSON 1993: 198f wird die Frage der Gegner nicht mehr erörtert.

[44] Die drei den Gegnern vorgeworfenen und nicht weiter erklärten Fehler hat bereits Kumārila formuliert und erläutert; vgl. KRASSER 1999.

sie als geistige Gegebenheit betrachten. In diesem Zusammenhang wird meist AK 4.1ab zitiert: *karmajaṃ lokavaicitryam / cetanā tatkṛtaṃ ca tat //.*[45] Auch Śāntarakṣita argumentiert in TS 80 in diesem Sinne. Die *siddhasādhana*-Entgegnung findet sich ebenso im Ślokavārttika.[46]

Zur zweiten Widerlegung, *asiddhir vā dṛṣṭānte*: Will der Gegner aber beweisen, daß die Welt einen ewigen, allwissenden usw. Urheber voraussetzt, dann gibt es kein Beispiel, bei dem diese zu beweisende Beschaffenheit vorkommt, wodurch sich ergibt, daß die Umfassung nicht erkannt werden kann. Wenn aber die Umfassung nicht erwiesen ist, ist der logische Grund eben nicht eindeutig (*anaikāntika*). Dieser Gedanke wird von Śāntarakṣita in TS 72-73 wiedergegeben und in 81 zusammenfassend wiederholt. In TS 74-75 weist er noch darauf hin, daß der Grund, will man bei Palästen usw. einen besonderen Urheber, d.h. einen Ewigen und Einzigen, der Träger eines alles erkennenden und ewigen Erkennens ist, beweisen, nicht nur *anaikāntika*, sondern, sofern er das Gegenteil eines Ewigen und Einzigen, nämlich viele endliche Erkennen als vorausgesetzt beweise, auch widersprüchlich (*viruddha*) sei. Als Begründung dafür, daß die Umfassung nur im Falle einer endlichen Erkenntnis festgestellt werden könne, führt er, indem er

---

[45] AK_{tr} 551: "The variety of the world arises from action. It is volition and that which is produced through volition." Das Argument, daß das Karma Ursache der Welt ist, nicht aber *īśvara,* findet sich auch im Abhidharmapradīpa (ed. PADMANABH S. JAINI, Patna 1959: 118): *karmāṇy etāni lokasya kāraṇaṃ neśvarādayaḥ* // 4.1.155

[46] ŚV *sambandhākṣepaparihāra* 75: *kasyacid dhetumātratvaṃ yady adhiṣṭhātṛteṣyate / karmabhiḥ sarvajīvānāṃ tatsiddheḥ siddhasādhanam //*; zit. mit Abweichung (*kasyacid hetumātrasya yady adhiṣṭhātṛtocyate /*) in NBhū $448_{11\text{-}12}$; Vyom $103_{20\text{-}21}$; k.75cd zit. in NM^2 I 510_{11}.

die von Dharmakīrti in PV 2.8-9 gebrauchten Argumente aufgreift, in TS 76-77 an, daß die Erkenntnis wegen der Endlichkeit ihrer Objekte endlich sei und somit auch Gottes Erkennen nur ein endliches sein könne. In den beiden folgenden Strophen zeigt er noch den Fehler, daß bei den von Aviddhakarṇa als Beispiel der Ungleichartigkeit nach angeführten Atomen[47] die zu beweisende Beschaffenheit, nämlich das Voraussetzen eines Geistigen, nicht ausgeschlossen sei.

Der dritte den Gegnern vorgeworfene Fehler, *saṃśayo 'thavā*, besagt, daß die vorgebrachten Gründe nicht allgemein gültig sind, denn sonst müßte ja auch Gott, wenn er etwa nach einer Zeit der Ruhe wieder aktiv wird, einen Gott voraussetzen. Das nimmt aber der Gegner selbst nicht an. Außerdem würde sich sonst ein *regressus ad infinitum* ergeben, da jeder dieser Götter wieder einen Gott voraussetzen müßte. Damit sind die Gründe eben auch nicht eindeutig (*anaikāntika*).

In Strophe 82 erklärt Śāntarakṣita noch, daß auch bei der Widerlegung der anderen Gründe so zu verfahren sei, wie im Falle Aviddhakarṇas, was hier im Vorangehenden gezeigt wurde. Außerdem trägt er zu Uddyotakaras Grund *sthitvāpravṛtteḥ* in TS 83 noch nach, daß eine Tätigkeit nach einer Ruhe der Atome gar nicht möglich sei, da diese wegen ihrer Augenblicklichkeit keine Zeit der Ruhe haben und daß der Grund abweichend sei (*vyabhicāra*), da auch Gott selbst nach einer Ruhe tätig werde und dieser ja nach Annahme des Gegners selbst keinen weiteren Gott voraussetze.

Die in diesem Vers direkt angesprochenen Beweise Aviddhakarṇas und Uddyotakaras und die mit „usw." (*ādi*) implizierten

---

47 ... *vaidharmyeṇāṇavo* ... TS 48; vgl. oben p. 35[39].

sind ausführlich behandelt in BHATTACHARYYA 1961: 42-64, CHEMPARATHY 1963: 30-33 u. 53-63,[48] und in SOLOMON 1972.

zu Strophe 11

In den folgenden Strophen wählt Dharmakīrti den Beweis Aviddhakarṇas, um daran die Fehler zu verdeutlichen. In k.11 zeigt er, daß die Umfassung einer besonderen Anordnung durch einen besonderen Lenker festgestellt und somit eine solche Anordnung als Grund verwendet werden könne, um einen besonderen Lenker zu erschließen. Im Fall von Topf und Töpfer könne aus der Anordnung des Topfes, sei die Umfassung einmal festgestellt, ein endlicher, nichtallwissender usw. Töpfer erschlossen werden. Für einen ewigen und allwissenden *īśvara* aber sei eine solche im Charakter der Anordnung bestehende beweisende Beschaffenheit nicht schlüssig, denn eine besondere Anordnung, aus der ein derartiger Urheber erschlossen werden könne, komme im Beispiel, an dem die Umfassung festgestellt werde, nicht vor (*asiddhir dṛṣṭānte*). Prajñākaragupta weist in seiner Erklärung (PVA $42_{25\text{-}28}$) darauf hin, daß *yādṛg* alternativ mit *adhiṣṭhātṛ°* oder mit *sanniveśādi* konstruiert werden könne und je nach dem jeweils beim anderen implizit zu verstehen sei. Der Inhalt der Strophen 11, 12 und 13 ist von Śāntarakṣita in TS 61-65

[48] Da Prof. Chemparathys Dissertation nicht publiziert ist, möchte ich in diesem Zusammenhang auch auf die veröffentlichte Dissertation von JOHN VATTANKY, *Gaṅgeśa's Philosophy of God.* Madras 1984, pp. 16-27 u. 40-51 verweisen. In dieser Arbeit, die wie Chemparathys – allerdings später – in Wien geschrieben wurde, finden sich nämlich alle von Chemparathy angeführten Materialien wieder, obwohl Vattanky nie die Quelle angibt, aus der er schöpft.

aufgenommen, wobei sich sein Verständnis und Kamalaśīlas Erklärung inhaltlich nicht von der Devendrabuddhis unterscheiden.

zu Strophe 12

Verallgemeinert man aber die in einem konkreten Fall festgestellte, im Ursache-Wirkung-Verhältnis bestehende Umfassung in der Weise, daß man die Besonderheiten der Ursache und der Wirkung außer acht läßt, im Fall von Töpfer und Topf also das „Menschsein" und das „vom Menschen hergestellte Anordnungsein" ausschließt, dann bezeichnet das Wort „Anordnung" kein konkretes Ding mehr. Somit sind die Anordnung des Topfes, deren Umfassung erkannt ist, und die abstrakte Anordnung nur der Benennung nach gleich. Aus einer solchen abstrahierten Anordnung aber kann nichts erschlossen werden, wie das auch am folgenden Beispiel von Rauch und Feuer demonstriert wird. Rauch, von dem auf Feuer geschlossen werden kann, kann auch als „weiße Substanz" bezeichnet werden. Man kann deshalb aber nicht aus einer weißen Substanz auf Feuer schließen, da unter dem Begriff „weiße Substanz" auch andere Dinge subsumiert sind, die mit Feuer in keiner Verbindung stehen. Der hier vorliegende Fehler ist wie vorher, daß der Grund beim Beispiel nicht erwiesen und somit nicht eindeutig ist. Śāntarakṣita behandelt das Beispiel in TS 68.

zu Strophe 13

In dieser Strophe zeigt Dharmakīrti die absurde Konsequenz, die sich ergeben würde, wenn es richtig wäre, daß man von jeder weißen Substanz auf Feuer schließen könnte. Man müßte dann eben auch schließen können, daß ein Termitenhügel von einem Töpfer gebaut ist.

zu Strophe 14

Nun verteidigt sich Dharmakīrti gegen den möglichen Einwand, daß seine Widerlegung nur eine Scheinwiderlegung (*dūṣaṇābhāsa*) sei, die in der dialektischen Terminologie *kāryasama*, „Pseudo[widerlegung] aufgrund der Wirkung", [49] genannt wird. Dies tut er, indem er seine Definition dieses Fehlers gibt und in der darauffolgenden Strophe noch einmal den bereits in k.12 mit Bezug auf ein besonderes Ding (*vastubhede*) vorgetragenen Sachverhalt mit Bezug auf eine besondere Gattung (*jātyantare*) wiederholt und daraufhin durch Hinweis auf unerwünschte Folgen im gegenteiligen Fall bekräftigt.

Da in den meisten modernen Abhandlungen über die *īśvara*-Problematik im Zusammenhang mit der *kāryasama*-Diskussion nur auf die *kāryasama*-Definition in NSū 5.1.37 verwiesen und völlig außer acht gelassen wird, daß sich Dharmakīrti auf die buddhistische beziehen könnte,[50] ist eine nähere Betrachtung derselben angebracht.[51]

---

[49] Zu dieser Übersetzung vgl. oben 27[26].

[50] Vgl. z.B. CHEMPARATHY 1963: 79 u. 171[247]; OBERHAMMER 1965: 13[24]; TAMURA 1979: 10 u. 13[32,33]. Ebenso versteht es wohl Roger Jackson, wenn er, indem er zunächst zu rGyal tshab rjes Behandlung der Nyāya-Definition des *kāryasama* auf Vidyābhūṣaṇas Übersetzung von NSū 5.1.37 hinweist (JACKSON 1993: 203[68]), in p. 204[72] zum mit *yaṅ na* (**athavā*) eingeleiteten Referat von Dignāgas Auffassung nur kurz bemerkt: "This is a slightly more general statement of the definition than that made in the previous paragraph, but the import is the same." Zum Text und zur Übersetzung dieses Referates s. p. 62.

[51] Hinweise auf Dignāgas *kāryasama*-Definition finden sich in KIMURA 1981: 47 und KIMURA 1984: 349[20]; ferner in FRANCO Ms (Anm. 18 zur

→

Nach Prajñākaragupta setzt die Strophe den Einwand voraus, daß die von Dharmakīrti vorgetragene Widerlegung die *kārya-sama* bezeichnete Scheinwiderlegung sei, und zwar entsprechend der Definition der Nyāyasūtren: „[Eine Widerlegung in der Form:] „weil die Wirkungen einer Anstrengung nicht dieselben sind" ist *kāryasama.*"[52] Prajñākaraguptas Erklärung des Sūtra ist sehr knapp, aber es ist damit folgendes gemeint: Wenn jemand einen Beweis vorträgt, daß der Ton eine Wirkung sei, weil er eine Bemühung voraussetze, und ein Gegner darauf erwidert, daß der Grund *prayatnānāntarīyakatvāt* nicht schlüssig sei, weil in Anschluß an eine Bemühung sowohl ein vorher Nichtexistentes entstehen könne, also Wirkung der Bemühung sei, als auch nur etwas bereits Existentes sich entfalten oder manifestieren könne (*vyakti*) und somit nicht Wirkung der Bemühung sei, dann wird diese Widerlegung *kāryasama* genannt. In derselben Weise, meint der Gegner, würde Dharmakīrti beim Gottesbeweis in dem mit einer Anordnung Versehenen eine Nichtwirkung sehen.[53] Der *kāryasama* wird in den

Erklärung von PV 2.14): "Prajñākaragupta gives both the Nyāya (43.22) and the Buddhist (44.29-30) definitions as alternative explanations of the verse, but there is little doubt that Dharmakīrti intended the Buddhist definition here ..."

[52] NSū 5.1.37: *prayatnakāryānekatvāt kāryasamaḥ.* Zur Übersetzung des Sūtra und zur Interpretation der Kommentatoren vgl. TPhSI II 78-80.

[53] PVA 43₂₉₋₃₁: *nanv eṣa doṣaḥ kāryasamaḥ. tathā hi – prayatnakāryān-ekatvāt kāryasamaḥ* (NSū 5.1.37). *prayatnānāntarīyakatvāt kāryaḥ śabda iti prayatnāntaraṃ vyaktir api dṛṣṭā iti na kāryaḥ śabda iti. tathātrāpi saṃsthānamaty akāryam api dṛṣṭam iti.*

Nach der tibetischen Übersetzung wäre anstelle von *saṃsthānamaty akāryam api dṛṣṭam* entweder *saṃsthānam anyakāryam api dṛṣṭam* (*de bźin du 'dir yaṅ dbyibs gźan gyi 'bras bu yaṅ mthoṅ ṅo źes bya ba yin*

→

Nyāyasūtren im darauffolgenden Sūtra (5.1.38) widerlegt, und Prajñākaragupta zitiert gerade dieses Sūtra, um damit den Vorwurf der Naiyāyikas zu entkräften.[54] Dann (PVA 44₂₈) leitet er mit *athavā* eine alternative Widerlegung ein, der er Dignāgas Definition des *kāryasama* in PS 6.7[55] zugrundelegt:

kāryatvānyatvaleśena yat sādhyāsiddhidarśanam |
tat kāryasamam etat tu tridhā vaktrabhisandhitaḥ ||[56]

Wenn man aufgrund einer geringen Verschiedenheit des

---

no PVA$_{tib}$ Q45a4) oder *saṃsthānam anyakāryam api na dṛṣṭam* (... *yaṅ ma mthoṅ ṅo* ...PVA$_{tib}$ Q38b1) zu lesen.

[54] PVA 44₁₀: *athātrottaram – kāryānyatve prayatnāhetutvam anupalabdhikāraṇopapatteḥ* NSū 5.1.38 ... (vgl. TPhSI II 79). Prajñākaraguptas auf die Nyāya-Definition gestützte Widerlegung geht bis 44₂₇.

[55] PS 6.7 mit PSV ist übersetzt in KITAGAWA 1965: 300, der pp. 537f auch die beiden tibetischen Übersetzungen in synoptischer Form wiedergibt.

[56] Die Definition des *kāryasama* hat Dignāga aus dem Nyāyamukha übernommen; vgl. KATSURA NMu[7]: 54ff und TUCCI 1930: 66ff. Der Text bis *kāryasamam* ist zit. in TSP 61₁₈₋₁₉, NVTṬ² 1151₂₀₋₂₁ (auf diese Stellen verweist bereits Tucci), PKM 275₆₋₇ (Verweis in HATTORI 1958: 325) und TBV 115₂₅. J 312₂₄₋₂₅ zitiert die Strophe vollständig, liest aber °*codanam* anstelle von °*darśanam*. Der tibetische Text der Strophe lautet in den Übersetzungen von Kanakavarman und Vasudhararakṣita: *'bras bu gźan ñid kyi cha nas* (em. : *na*) // *bsgrub bya mi bsgrub par ston pa* // *de ni 'bras mtshuṅs de lta bu* // *smra po'i 'dod pas rnam gsum* // PS^{K} D12a6-7 = *'bras ñid gźan gyi cha yis ni* // *bsgrub bya ma grub par mthoṅ gaṅ* // *de ni 'bras mtshuṅs 'di yaṅ ni* // *smra po'i bsam pas rnam gsum mo* // PS^{V} Q12a4-5. Nach der tibetischen Übersetzung der Strophe im PVA müßte *sādhyasiddhidarśanam* gelesen werden: *'bras ñid gźan gyi cha yis ni* // *bsgrub bya grub par ston pa gaṅ* / *de ni 'bras mtshuṅs smra ba po'i* // *bsam pa las de'i* (*de'i* D : *te* Q) *rnam gsum mo* // PVA$_{tib}$ Q46a2, D39a4-5.

Wirkungseins zu zeigen sucht, daß das zu Beweisende nicht bewiesen ist, so ist das eine Pseudo[widerlegung] aufgrund der Wirkung. Diese aber ist entsprechend der Absicht des Sprechers von dreierlei Art. (PS 6.7).

[57][Dharmakīrti] hat diese [Strophe 14] gestützt auf [diese] vom Lehrer [Dignāga] gegebene *kāryasama*-Definition formuliert, Akṣapādas Definition hingegen ist überhaupt falsch.

In der Pramāṇasamuccayavṛtti erklärt Dignāga die Strophe folgendermaßen: „Wenn z.B. die Behauptung aufgestellt wurde, daß der Ton endlich ist, weil er eine Wirkung ist, wie ein Topf, so erwidert der Gegner: der Topf ist auf Grund eines anderen Wirkungseins endlich. Was bedeutet das daher für den Ton?"[58] Die drei Arten des *kāryasama* sind:

---

[57] ... [PS 6.7] ... *ity ācāryapraṇītaṃ kāryasamalakṣaṇam āśrityedam uktam, akṣapādalakṣaṇaṃ tv ayuktam eveti* ... PVA 44$_{29}$-45$_{2}$.

[58] PSV^{V} D79b7-80a1, Q86a2-3: ***'bras bu gźan ñid kyi cha nas // bsgrub bya mi bsgrub par ston pa // de ni 'bras mtshuṅs*** // *dper na sgra mi rtag ste / 'bras bu yin pa'i phyir bum pa bźin źes bya ba la / gźan bum pa'i 'bras bu ñid kyis byas pa mi rtag pa yin na sgra 'di'o źes ci ste bya źes bya ba ni 'bras bu mtshuṅs pa'o* // = PSV^{K} Q171b1-2: ***'bras bu ñid gźan gyi cha yis ni // bsgrub bya ma grub par mthoṅ gaṅ // de ni 'bras mtshuṅs*** / *dper na byas pa'i phyir bum pa bźin du sgra mi rtag go źes bya ba la / gal te bum pa gźan gyi 'bras bu yin pas byas pa yin na // 'dir sgra la* (*la* em. : *las*) *ci ltar 'gyur źes bya ba ni 'bras mtshuṅs pa'o* // Die Übersetzung stammt von FRAUWALLNER 1957: 125f [= Kleine Schriften 737f], der dort u.a. mit Hilfe Dignāgas PSV Teile von Vasubandhus Vādavidhi rekonstruiert. Auf Seite 141 [= 753] reproduziert Frauwallner auch den Text zusammen mit einem Sanskritfragment, das aus Sāṅkṛtyāyanas Rückübersetzung einer tibetischen Glosse in der tibetischen Übersetzung des PVA stammt (s. PVA 45[1]): *kāryatvāc chabdo 'nityo ghaṭavad iti kṛtvā kāryāntareṇa ghaṭo 'nitya ity atra śabde kiṃ*

→

[59]1) Wenn der Gegner auf die in der Erklärung zur Strophe

---

syāt.

[59] Da die beiden Versionen der tibetischen Übersetzung der PSV zum Teil erheblich voneinander abweichen, sehe ich von einer wörtlichen Übersetzung ab und gebe den Inhalt mit erklärenden Ergänzungen paraphrasierend wieder. Zur Übersetzung des Nyāyamukha, aus dem Dignāga seine Erklärung in der PSV übernommen hat, vgl. TUCCI 1930: 68f. Der Text der PSV lautet: ***de lta bu / smra po'i 'dod pa rnam pa gsum*** *// gal te smra ba po'i bum pa'i 'bras bu ñid sgra la med do żes rtsod na ni de'i tshe ma grub pa ltar snaṅ ba'o // 'on te sgra'i 'bras bu ñid bum pa la sogs pa'i mi rtag pa la med do żes rtsod pa'i lta na 'gal ba ltar snaṅ ba'o // de ste de ñid rtag pa la yaṅ med do że na ni thun moṅ ma yin pa yin pa'i phyir // ma ṅes pa ltar snaṅ ba'o / yaṅ na chos mthun pa bstan* (D : *ma bstan* Q) *pa'i phyir dpe'i skyon ltar snaṅ ba'o // ci'i phyir że na /* <[1]*chos kyi spyi bzuṅ nas rjes su dpog par byed pa yin gyi / de'i bye brag las ni ma yin te /*[1]> *de'i don so sor ṅes pa ñid kyis* (Q : *kyi* D) *rjes su dpag pa med par* (Q : *pa* D) *thal bar 'gyur ba'i phyir ro //* PSV[V] D80a1-3, Q86a3-6 = ***'di yaṅ ni / smra po'i bsam pas rnam gsum mo*** *// gal te smra ba po'i bum pa'i 'bras bu ñid sgra la med do żes rtsod pa byed pa ma grub par snaṅ ba yin no // ci ste sgra'i 'bras bu ñid bum pa la sogs pa'i mi rtag pa rnams la med do żes de'i phyir 'gal bar snaṅ ba yin no // ci ste 'di ñid rtag pa ldan par mtshuṅs pa de bżin du nam mkha' yaṅ yin no //* PSV[K] Q171b2-3.

Diese Erklärung Dignāgas war auch Vorlage für die Glosse in der tibetischen Übersetzung des PVA, die Sāṅkṛtyāyana in p. 45[1] ins Sanskrit rückübersetzt: *'di'i don ni 'di yin te / gal te byas pa'i phyir sgra mi rtag ste bum pa bżin no // żes byas pa* (D; *pa* o.E. Q) *na 'bras bu gżan gyis bum pa* (em. : *pas*) *mi rtag pa yin pas / 'dir sgra la cir 'gyur żes bya ba ni 'bras mtshuṅs yin no // 'di ni smra ba po'i bsams pa las rnam pa gsum ste / gal te smra ba po bum pa'i 'bras bu ñid sgra la med do // żes rtsod par byed na ni ma grub pa lta bu / 'on te sgra'i 'bras bu ñid bum pa la sogs pa mi rtag pa dag la med do żes bya ba yin na ni / de las 'gal ba ltar snaṅ ba'o // 'on te de rtag pa dag la yaṅ med do żes bya ba yin na ni thun moṅ ma yin pa'i phyir ma ṅes pa ltar snaṅ ba'o //* PVA_{tib} Q46a3-6, D39a5-7.

→

formulierte Behauptung einwendet, daß es das Wirkungsein des Topfes beim Ton nicht gäbe, liegt ein scheinbar unerwiesener Grund (**asiddhābhāsa*) vor. 2) Erwidert er, daß es das Wirkungsein des Tones [nur] bei Endlichem wie etwa einem Topf nicht gäbe,[60] liegt ein scheinbar widersprüchlicher Grund (**viruddhābhāsa*) vor. 3) Beanstandet der Gegner, daß dieses Wirkungsein des Tones nicht nur bei Endlichem, sondern auch bei Ewigem als Ungleichartigem nicht vorkomme, dann liegt ein scheinbar nicht eindeutiger Grund (**anaikāntikābhāsa*) vor, weil er speziell (**asādhāraṇa*) ist.

Lehrt er aber völlige Gleichheit (**sādharmya*) des Wirkungseins des Beispiels mit dem des zu Beweisenden, ist ein scheinbarer Fehler des Beispiels (**dṛṣṭāntadoṣābhāsa*) gegeben.

Als Begründung für das Gesagte führt Dignāga an, daß man nur dann die Endlichkeit des Tones erschließen könne, wenn man von der Gemeinsamkeit (**sāmānya*) der im Wirkungsein

---

<1> Vgl. *yataḥ kāryatvasāmānyam eva gṛhītvānityatvānumānam iṣyate, na viśeṣam* TSP 61$_{19-20}$; zum vorangehenden Text der TSP s. p. 51[65].

[60] Hier ist impliziert, daß das Wirkungsein des Tones nur bei Ewigem als Ungleichartigem (*vipakṣa*) vorkommt. Das macht Jinendrabuddhi in seiner Erklärung deutlich: ***bum pa la sogs pa'i mi rtag pa rnams la med*** *ces pa / bum pa la sogs pa'i mi rtag pa rnams kho na la žes ñes par gzuṅ bar blta par bya ste / phyi ma la* ***rtag pa rnams la yaṅ med*** *ces brjod pa'i phyir ro //* ***'gal ba*** (em. : *bas*) ***ltar snaṅ ba'o*** *žes pa / sgra'i gaṅ byas pa ñid de mi mthun phyogs kho na la yod pa'i phyir ro //* PSṬ D298b4-5. = „[Die Aussage:] ‚**das es bei Endlichem wie etwa einem Topf nicht gibt**' ist als Einschränkung (**avadhāraṇa*) [im Sinne von] ‚das es nur bei Endlichem wie etwa einem Topf nicht gibt' zu verstehen, weil [Dignāga] beim nächsten [Grund] sagt: ‚**auch bei Ewigem**'. [Der Grund] ‚ist ein scheinbar widersprüchlicher', weil das Verursachtsein des Tones nur im Ungleichartigen (**vipakṣa*) vorkommt."

bestehenden beweisenden Beschaffenheit ausgehe, nicht aber von der Besonderheit (**viśeṣa*). Sonst könne man nämlich, weil die Gegenstände jeweils festgelegt sind (**pratiniyata*), überhaupt keine Schlußfolgerung anstellen, da ja die Gegenstände und somit auch ihre Beschaffenheiten, an denen die Umfassung festgestellt werde, notwendigerweise andere seien, indem ihnen etwa eine andere Zeit zukomme.

Die zuletzt genannte Variante, *dṛṣṭāntadoṣābhāsa*, scheint in der tibetischen Übersetzung von Kanakavarman und Dad pa śes rab (s. p. 46[59]) nicht auf. Es handelt sich aber nicht um eine Glosse in der Übersetzung von Vasudhararakṣita, da sie einerseits in der Pramāṇasamuccayavṛtti erklärt und andererseits auch im Nyāyamukha erwähnt wird.[61] Nach Jinendrabuddhi liegt der scheinbare Fehler vor, daß das Beispiel ohne beweisende Beschaffenheit ist, wenn man die völlige Gleichheit des Wirkungseins des Topfes mit der des Tones annimmt.[62] Mit dieser letzten Variante berücksichtigt Dignāga einen weiteren möglichen Fehler, der aber nicht als *kāryasama* zu klassifizieren ist, da des letzteren Bestimmung ja von einer geringen Verschiedenheit, nicht aber von einer Gleichheit des Wirkungseins ausgeht. Dementsprechend wird sie auch in der späteren Tradition nicht berücksichtigt.

Sie wird daher weder in der Glosse der tibetischen Übersetzung des PVA (s. p. 46[59]) noch bei rGyal tshab rje erwähnt, der, nachdem er zuerst wie Prajñākaragupta die Strophe entspre-

---

[61] S. TUCCI 1930: 69.

[62] ***dpe'i skyon ltar snaṅ ba'am*** *ste* / ***ci'i phyir że na*** / *chos mthun pa ñid du ñe bar blaṅs pa ñid kyi phyir te / chos mthun ba ñid du ñe bar blaṅs ba'i bum pa la byas ba ñid med de / de'i phyir* ***dpe sgrub byed daṅ bral*** *ba'i* ***skyon ltar snaṅ ba'o*** // PSṬ D298b5-6.

chend der Nyāya-Definition widerlegt hatte, Dignāgas Definition als Alternative anführt:

> ... *sgra mi rtag sgrub la byas pa rtags su bkod pa la yaṅ / gźan dag gis sgra'i byas pa rtags su bkod na 'gal ba daṅ / bum pa'i byas pa 'god na ma grub pa daṅ / de rtag pa la yaṅ med do źes zer na / thun moṅ ma yin pa'i ma ṅes pa ltar snaṅ 'gyur ro // źes rtsod pa yaṅ 'bras mtshuṅs kyi ltag chod do //* PV gSal byed 243₁₆₋₂₀.

> Wenn die Gegner auch mit Bezug auf das in einem Beweis der Endlichkeit des Tones als Anzeichen (*liṅga*) angeführte Verursachtsein das Verursachtsein des Tones [das nur bei Ewigem nicht aber bei Endlichem vorkommt] als Anzeichen anführen, ist [der Grund] ein scheinbar widersprüchlicher. Führen sie das Verursachtsein des Topfes [das es beim Ton nicht gibt, als Anzeichen] an, ist er ein [scheinbar] unerwiesener. Sagen sie, daß es dieses [Verursachtsein nicht nur bei Endlichem, sondern] auch bei Ewigem nicht gibt, liegt ein scheinbar als spezieller nicht eindeutiger [Grund] vor. Daher (*źes*) sind auch [diese] Einwände (*rtsod pa*) *kāryasama* [genannte] falsche Einwände (*jāti*).[63]

rGyal tshab rje formuliert hier bis zur Unverständlichkeit knapp. So muß beim widersprüchlichen Grund das Wesentliche, daß nämlich das Verursachtsein des Tones nur im Ungleichartigen vorkommt, dazugedacht werden. Aus seiner Formulierung selbst geht nicht hervor, warum der Grund widersprüchlich sein sollte. Darüber hinaus hat er die Reihenfolge der beiden Gründe **viruddhābhāsa* und **asiddhābhāsa* gegenüber der bei Dignāga vertauscht. Dennoch entspricht seine Erklärung der des PS. Das wird auch aus seinem Kommentar zum

---

[63] Zu einer anderen Übersetzung s. JACKSON 1993: 204.

PS klar, in dem die scheinbaren Gründe in einer von Dignāgas Abfolge (*asiddha-, *viruddha-, *anaikāntika-ābhāsa) ganz abweichenden (*viruddha-, *anaikāntika-, *asiddha-ābhāsa) angeordnet sind:

> *de lta bu'i rtsod pa de ni sun 'byin yaṅ dag min te / **smra ba po'i 'dod pas** sun 'byin ltar snaṅ **rnam pa gsum** du 'gyur ba'i phyir ro // sgra'i 'bras bus bum pa sogs mi rtag pa la med pas go byed du mi ruṅ bar rtsod na / 'gal ba ltar snaṅ daṅ / de ñid rtag pa la'aṅ med do źes rtsod na / thun moṅ min pa'i ma ṅes pa ltar snaṅ daṅ / bum pa'i 'bras bu* (*bu* em : *bus*) *sgra la med do źes rtsod na ma grub pa ltar snaṅ ṅo //* PS rNam bśad 116b6-117a2.
>
> Ein derartiger Einwand ist keine richtige Widerlegung. Er ergibt sich nämlich **entsprechend der Absicht des Sprechers** als Scheinwiderlegung (*sun 'byin ltar snaṅ*, **dūṣaṇābhāsa*) von **dreierlei Art**. Wenn [der Gegner] einwendet, daß aufgrund der Wirkung des Tones [seine Endlichkeit] nicht erkannt werden könne, da diese bei Endlichem wie dem Topf nicht vorhanden sei [sondern nur bei Ewigem], liegt ein scheinbar widersprüchlicher [Grund] vor. Wendet er ein, daß eben diese [Wirkung des Tones wie bei Endlichem] auch bei Ewigem nicht vorhanden sei, liegt ein scheinbar als spezieller nicht eindeutiger [Grund] vor. Wendet er aber ein, daß die Wirkung des Topfes beim Ton nicht vorhanden sei, liegt ein scheinbar unerwiesener [Grund] vor.

Im Gegensatz zu den Genannten klassifiziert Kamalaśīla, der die Bedeutung von Dignāgas *kāryasama*-Widerlegung von einem Gegner erklären läßt, die scheinbaren Gründe nicht in der bisher gezeigten Art. Beim „zum Ton gehörenden Verursachtsein“ geht er nicht mehr davon aus, daß dieses bei Ewigem vorkomme. Somit ist der Grund auch nicht ein scheinbar wider-

sprüchlicher. Auch den scheinbar nicht eindeutigen Grund hat er aufgegeben und greift dafür die bei Dignāga als letzte genannte Variante, **dṛṣṭāntadoṣābhāsa*, auf:

> … Dies ist eine in einem falschen Einwand bestehende, *kāryasama* [genannte] Antwort. Nämlich: Auf den genannten [Beweis]: „Der Ton ist endlich, weil er verursacht ist." erwidert derjenige, der den falschen Einwand vorträgt: „Wird das zum Topf gehörende Verursachtsein als Grund angeführt, das zum Ton gehörende, oder das zu beiden gehörende?"[64] Bei der ersten Annahme ist der Grund unerwiesen, denn die Beschaffenheit des einen kommt beim anderen nicht vor. Bei der zweiten wiederum ist das Beispiel ohne beweisende Beschaffenheit. Bei der dritten wiederum sind beide Fehler gegeben. Dies aber wurde [von Dignāga] als die in einem falschen Einwand bestehende, *kāryasama* genannte Antwort erklärt. … [PS 6.7a-c'] …[65]

Śāntarakṣita formuliert den vorausgesetzten Einwand folgendermaßen:

> Gegner: Dies ist eine in einem falschen Einwand bestehende Antwort, weil sie die besonderen Beschaffenheiten annimmt

---

[64] Die Formulierung *athobhayagatam* in TSP (s. p. 51[65]) entspricht inhaltlich *yaṅ na chos mthun pa bstan pa'i phyir* (s. p. Seite 46[59]) bei Dignāga.

[65] … *kāryasamaṃ jātyuttaram etat. tathā hi – kṛtakatvād anityaḥ śabda ity ukte jātivādī codayati – kim idaṃ ghaṭādigataṃ kṛtakatvaṃ hetutvenopādīyate, kiṃ vā śabdagatam, athobhayagatam iti. ādye pakṣe hetor asiddhiḥ, na hy anyadharmo 'nyatra vidyate. dvitīye 'pi sādhanavikalo dṛṣṭāntaḥ. tṛtīye 'py etāv eva doṣāv iti. etac ca kāryasamaṃ nāma jātyuttaram iti pratipāditam. yathoktam – kāryatvānyatvaleśena yat sādhyāsiddhidarśanaṃ tat kāryasamam* (PS 6.7a-c') *iti.* TSP 61₁₃₋₁₉.

(*vikalpana*). [Wir] haben [nämlich] nur die Gemeinsamkeit, die Wirkung usw., als Beweisendes gelehrt.[66] || 66 ||

Hier ist als Grund dafür, daß die Antwort ein *kāryasama* genannter falscher Einwand sei, wie Kamalaśīla erklärt, die Annahme der besonderen Beschaffenheiten (*dharmabhedavikalpana*) angeführt.[67] Dasselbe ist in Devendrabuddhis *pūrvapakṣa* der Fall: „Gegner: Weil bei einer Gemeinsamkeit als Grund die Besonderheiten angenommen werden, ist dies doch wohl eine *kāryasama* [genannte Widerlegung]."[68] Wie wir aus Kamalaśīlas oben wiedergegebenem Kommentar zu TS 66 ersehen konnten, erklärt er den dort genannten *kāryasama*-Vorwurf als auf Dignāgas Definition gestützt, so daß auch Devendrabuddhi in diesem Sinne zu verstehen ist. Ebenso sind auch Śākyabuddhis und Manorathanandins Erklärungen aufzufassen.[69] Wir haben also gesehen, daß alle indischen Kommentatoren mit Ausnahme Prajñākaraguptas, der den Vorwurf alternierend nach Nyāya- und buddhistischer Auffassung widerlegt, Dharmakīrtis *kāryasama*-Definition nur als auf Dignāgas Verständnis gestützt interpretieren.

Auch nach Dharmakīrtis eigener Definition der *kāryasama*-Widerlegung ergibt sich der Fehler ja deshalb, weil man auf-

---

[66] *nanu jātyuttaram idaṃ dharmabhedavikalpanāt / sāmānyam eva kāryādi sādhanaṃ pratipāditam //* TS 66.

[67] *tena sāmānyena sādhane 'bhīṣṭe dharmaviśeṣavikalpena yad uttaram, tat kāryasamaṃ jātyuttaram iti vyavasthitam.* TSP 61$_{20-21}$.

[68] *gal te spyi gtan tshigs la khyad par kun tu brtags pa'i phyir // de ni 'bras bu daṅ mtshuṅs pa ma yin nam że na* PVP$_K$ 53$_{8-9}$ (= PVP Q11a2). Die Stelle ist in Vibhū$_K$ 82^A (= Vibhū 14^6) im Original erhalten: *nanv etat kāryasamaṃ sāmānye hetau viśeṣaparikalpanād iti.*

[69] Vgl. PVṬ$_K$ 64$_{18-24}$ (= PVṬ Q101b3-5) und PVV$_K$ 82$_{9-16}$ (= PVV^2 14$_{14-20}$).

grund der Verschiedenheit des *dṛṣṭāntadharmin* und des *sādhyadharmin* eine Verschiedenheit der zu beweisenden Beschaffenheit behauptet. Diese Ansicht ist aber mit der Nyāya-Definition (*prayatnakāryānekatvāt kāryasamaḥ*) nicht in Einklang zu bringen.[70] Somit ist PV 2.14 im Sinne Dignāgas zu verstehen.

zu Strophe 15

Ist einmal bewiesen, daß es zwischen Gehörntsein und Kuhsein eine Umfassung gibt, kann man zwar aus dem Umstand, daß einem gewissen Ding, nämlich einer Kuh, die durch das Wort *go* bezeichnet wird, die allgemeine Beschaffenheit des Kuhseins (*gotva*) zukommt, schließen, daß ihm auch die Beschaffenheit „Gehörntsein" zukommt. Man kann aber nicht schließen, daß auch eine Rede und die Göttin der Rede, Sarasvatī, gehörnt sind, nur weil sie u.a. auch mit demselben Wort *go* bezeichnet werden und sie somit auch die Beschaffenheit *gotva* haben. Auch in diesem Fall besteht der Fehler, daß der Grund beim Beispiel nicht erwiesen ist. Das Beispiel *gotva* hat Dharmakīrti wohl in Anlehnung an NSū 5.1.3 (*gotvād gosiddhivat tatsiddhiḥ*) gewählt. Kamalaśīla zählt in seiner Pañjikā zu TS

---

[70] Auch Vācaspati, der in NVTṬ[2] 1151~20-29~ PS 6.7a-c', PV 2.14 u. 12 zitiert und kommentiert, faßt zusammen, daß die in PV 2.14 angesprochene *kāryasama*-Widerlegung inhaltlich den im Nyāya *utkarṣasama* (s. TPhSI II 19f) und *apakarṣasama* (s. TPhSI I 69f) genannten entspreche, da sie ja durch eine Unterscheidung der Beschaffenheiten des zu Beweisenden und des Beispiels vor sich gehe und daher nicht mit der vom Sūtrakāra gelehrten verwechselt werden sollte (*na ceyaṃ jātir utkarṣāpakarṣasamābhyāṃ bhidyate, sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpena pravartamānatvāt. tasmāt sūtrakārokta eva kāryasamo 'saṃkīrṇa iti yuktam utpaśyāmaḥ*. NVTṬ[2] 1151~30-31~).

70, wo Śāntarakṣita als absurde Konsequenz aufzeigt, daß man aus dem *gotva* auch das Gehörntsein eines Donnerkeiles (*vajra*) erschließen könnte, wenn zwischen Grund und Folge keine feste Verbindung besteht, neben Rede (*vacana*) noch andere Dinge auf, die durch das Wort *go* zu bezeichnen sind und für die sich dasselbe ergeben würde: Himmel (*svarga*), Raum (*diś*), Auge (*locana*) und Sonnenstrahlen (*kiraṇa*) usw.

zu Strophe 16

Zur Absicherung führt Dharmakīrti noch die unerwünschte Konsequenz vor, die sich ergeben würde, wenn es sich nicht so verhielte, wie in der vorangehenden Strophe erklärt. Zwischen den Worten und den Dingen, die durch sie bezeichnet werden, besteht keine wie auch immer geartete notwendige Verbindung, sondern Worte, auch dieselben, können beliebig für verschiedene Dinge vereinbart werden. Damit beweisen in diesem Zusammenhang aber Worte überhaupt nichts; auf die Dinge selbst kommt es an.

* *
*

Mit dem Vorherigen haben wir einen Überblick über Dharmakīrtis Widerlegung der Gottesbeweise der Naiyāyikas und deren Interpretation in der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus vor Śaṅkaranandana gewonnen. Unberücksichtigt geblieben ist dabei Śubhaguptas Īśvarabhaṅgakārikā. Die 25 Strophen der Īśvarabhaṅgakārikā, zu denen es keinen Kommentar gibt oder zumindest keiner bekannt ist, sind nur in tibetischer Übersetzung erhalten und sind mir teilweise wegen der

Kürze und aufgrund philologischer Probleme unverständlich. Bei einer mit dieser Einschränkung durchgeführten Überprüfung der Strophen konnte ich aber keine über die oben angeführten Interpretationen hinausgehenden Erklärungen feststellen. Viele Gedankengänge sind ähnlich den im Tattvasaṅgraha und in der Pañjikā formulierten. Eine Konkordanz der Strophen der Īśvarabhaṅgakārikā und des TS, die eine Ähnlichkeit des Gedankenganges aufweisen, findet sich in WATANABE 1977: 580, wo pp. 581-584 auch der tibetische Text wiedergegeben und anschließend ins Japanische übersetzt ist.

Reaktionen des Nyāya

Dharmakīrtis Vorwürfe hatten natürlich auf seiten des Nyāya zu heftigen Reaktionen geführt. Die Naiyāyikas suchten die Einwände zu entkräften und haben ihre Gottesbeweise im Lichte der neuen Situation teilweise anders formuliert. Soweit sie direkt auf Dharmakīrti eingehen und für das Verständnis von Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa notwendig sind, möchte ich sie kurz zusammenfassen. Die folgende Darstellung ist also mit dieser Einschränkung zu sehen; sie beabsichtigt keinen alle Details berücksichtigenden Gesamtüberblick über die Beweise für die Existenz Gottes. Ebenso soll die Frage der Chronologie der behandelten Autoren bis auf einige sich direkt aus dem hier behandelten Material ergebenden Bemerkungen unberücksichtigt bleiben.[71]

Śaṅkarasvāmin

Der erste Naiyāyika, der direkt auf Dharmakīrti reagiert, ist nach heutiger Kenntnis Śaṅkarasvāmin. Seine Werke sind nicht erhalten, doch sind bei Jñānaśrīmitra und Ratnakīrti einige Fragmente seiner Gotteslehre überliefert,[72] die uns zumindest einen kleinen Einblick in seine Auffassung gewähren. Die Stelle, in der Śaṅkarasvāmin unmittelbar auf Dharmakīrti Bezug nimmt, leitet Jñānaśrīmitra, nachdem er vorher erklärt hat,

---

[71] Die verschiedenen Positionen über die Datierung sind zusammengestellt in SLAJE 1986.

[72] Die Fragmente sind gesammelt, übersetzt und kommentiert in STEINKELLNER 1963: 14-16 und 88-133.

daß es im Falle des Urhebers, wie er von den Gegnern behauptet werde, für die Beschaffenheit des Wirkungseins keine positive und negative Konkomitanz gäbe, und daß es sich bei den Beschaffenheiten des Entstandenseins und des Besitzens einer ungeistigen Materialursache usw. ebenso verhielte,[73] damit ein, daß Śaṅkara dem Buddhisten auf diesen Vorwurf, den Śaṅkara seiner Widerlegung als *pūrvapakṣa* voranstellt, folgendermaßen antwortet:

> (*atra bauddham utthāpayan śaṅkaraḥ prāha*) *notpattimātreṇa yathoktabuddhimatpūrvakatvasya siddhiḥ, api tu yādṛśaṃ prāsādādiṣu dṛṣṭam, yaddṛṣṭer akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir utpadyate, yadi tādṛg eva kṣityādiṣu bhavet, syād atrāpi buddhimato 'numānam, na kāryatvaśabdasāmyena, tatra vyabhicārasyāpi sambhāvyamānatvāt. na hy arthāntarāt*
>
> *śabdasāmyād abhedinaḥ* (PV 2.12b)
>
> *pāṇḍutvād agner anumānaṃ nyāyyam. acetanopādānatvād ghaṭādivat kṣityāder api kartuḥ anumānam iti cet, evaṃ tarhi ghaṭāder mṛdvikārasya kumbhakārapūrvakatvād valmīkasyāpi tatpūrvakatvānumānaprasaṅgaḥ. tad uktaṃ*
>
> *siddhaṃ yādṛg* (PV 2.11a)
>
> *ityādi vārt<t>ikatrayam.*
>
> *tad idam anirūpitaparābhiprāyasya vyāhṛtam. tathā hi – buddhimatkāraṇasya sadbhāve bhāvo ghaṭādāv utpattyāder abhāve cābhāvo gaganādiṣu. sa ca tathāprasiddhāvinābhāvo yatraiva kṣityādāv upalabhyate, tatraiva tadvinirmāṇasamarthakartṛbuddhiṃ tadvido janayati. na caivaṃ pāṇḍu-*

---

[73] *tasmān nānvayavyatirekaḥ kartari yathokte kāryatvasya. evam utpattimattvācetanopādānatvasthitvā*[a]*pravṛttyādiṣu yojyam.* J 233$_{23-24}$ ([a] °*sthitvā*° em. : °*sthityā*°).

tvādayaḥ, teṣāṃ jātyantarasamavāyinām agnivyabhicāropalabdher iti. J 2341-15

[74][Buddhist:] Der Nachweis des Voraussetzens eines Geistigen, wie [ihr] es behauptet habt, ergibt sich nicht durch das bloße Entstehen. Bei Erde usw. könnte vielmehr [dann] ein Geistiger erschlossen werden, wenn es bei ihnen (*atra*) gerade ein solches Wirkungsein gäbe, wie es bei Palästen usw. beobachtet wurde. Durch dessen Beobachtung entsteht [nämlich] auch bei einem, der die Herstellung nicht [selbst] beobachtet hat, die Erkenntnis, daß [der betreffende Gegenstand] hergestellt ist. Aus der Gleichheit des Wortes „Wirkungsein“ [als Grund ist dieser Schluß aber] nicht [richtig], weil in diesem Fall mit der Möglichkeit eines Abweichens gerechnet werden muß (*sambhāvyamāna*). Es ist nämlich das Erschließen von Feuer aufgrund der Weiße, die nur durch Wortgleichheit von der anderen [wirklich beweisenden] Sache nicht verschieden ist,[75] logisch nicht korrekt. Meint man, daß das Erschließen des Urhebers wie beim Topf usw., weil sie eine ungeistige Materialursache haben, auch für die Erde usw. [möglich ist], dann folgt auf diese Weise, daß auch ein Termitenhügel, weil ein Topf usw. als eine Modifikation von Lehm einen Töpfer voraussetzt, als diesen voraussetzend erschlossen wird. Daher hat [Dharmakīrti] die drei [Strophen des] Vārttika, beginnend mit *siddhaṃ yādṛg,* [d.h. PV 2.11-13] formuliert.

[Antwort:] Das ist das Gerede von einem, der die Absicht

---

[74] Das Fragment ist auch in STEINKELLNER 1963: 88f übersetzt.

[75] *arthāntarāt* kann auch als Apposition zu *śabdasāmyāt* aufgefaßt werden: „... die nur durch Wortgleichheit, das eine andere Sache ist, nicht verschieden ist ...“

> des Gegners nicht verstanden hat. Nämlich: im Falle eines Topfes usw. ist das Entstehen usw. beim tatsächlichen Vorhandensein einer geistigen Ursache vorhanden, und im Falle des Äthers usw. fehlt [es] bei [dessen] Fehlen. Dieses [Entstehen usw. als logischer Grund] aber, dem eine als derart bekannte untrennbare Verbindung zukommt, bringt natürlich überall, wo es – wie etwa bei der Erde – beobachtet wird, bei einem, der sie kennt, die Erkenntnis eines Urhebers hervor, der diese zu gestalten fähig ist. Die Weiße usw. aber sind nicht so, weil man beobachtet, daß diejenigen, die einer anderen Gattung inhärieren,[76] von Feuer abweichen.

Der hier widerlegte Einwand kann in seiner Gesamtheit keinem einzelnen buddhistischen Autor zugeordnet werden, jedoch stimmt der erste Teil fast wörtlich mit Devendrabuddhis Einleitung zu PV 2.11ab überein.[77] Devendrabuddhis Formulierung ist aber so stark von der PVin 3.70 (= PV 2.11) einleitenden Prosa (s. Teil 1, p. 68_{1-5}) geprägt, daß keine Sicherheit zu

---

[76] Das ist z.B. die zum Schnee gehörige Weiße; vgl. J 234_{23-25}: *ye tu pāṇḍutvamṛdvikāragotvādayas teṣāṃ jātyantarasamavāyitvena pratyakṣa eva vyabhicāropalabdheḥ, na te hetavaḥ, jātyantarasamavāyino himādigatapāṇḍutvasyāgnivyabhicārāt.*

[77] Übereinstimmendes ist unterstrichen:

notpattimātreṇa yathoktabuddhimatpūrvakatvasya siddhiḥ, api tu yādṛśaṃ prāsādādiṣu dṛṣṭam, yaddṛṣṭer akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir utpadyate, yadi tādṛg eva kṣityādiṣu bhavet, syād atrāpi buddhimato 'numānam …

de ltar na khaṅ bzaṅs daṅ / steṅ khaṅ daṅ sgo khaṅ la sogs pa'i khyad par dag gi rjes su 'jug pa can gyi dbyibs ci 'dra ba blo sṅon du soṅ ba can gyis mthoṅ źin / gaṅ mthoṅ ba las de'i byed pa ma mthoṅ du zin kyaṅ byas pa'i blo 'gyur ba de daṅ 'dra ba ñid gal te ri bo la sogs pa dag la 'gyur na / der 'gyur te / … PVP_K 50_{18}-51_4 (= PVP Q10a4-5; zur Übersetzung s. p. 249).

gewinnen ist, welcher Text als Vorlage für den Einwand gedient hat. Auch zeitliche Kriterien ermöglichen keine Entscheidung, da Devendrabuddhi (ca. 630-690) sicherlich vor Śaṅkarasvāmin anzusetzen ist.[78]

Der von Devendrabuddhi verwendete Terminus *kṛtabuddhi*, dessen Bedeutung Śaṅkarasvāmin – und in Anschluß an ihn auch spätere Nyāya-Autoren – noch hinterfragen wird, ist in diesem Zusammenhang wohl von Dharmakīrti geprägt,[79] der ihn im Pramāṇaviniścaya in seiner Einleitung zu PVin 3.70 (= PV 2.11) verwendet; s. *byas pa'i blo* Teil 1, p. 68_4.

Der eine im *pūrvapakṣa* dem Naiyāyika zugeschriebene Grund, *acetanopādānatvāt,* findet sich, wie bereits oben (Anm. 37 u. 41) gezeigt, in ähnlicher Form bereits vor Dharmakīrti bei Uddyotakara, wobei dieser nur *acetanāt* gebraucht. Die Differenzierung von Uddyotakaras *hetu* wurde wohl von Śaṅkarasvāmin selbst durchgeführt, denn er verwendet die Begründung *acetanopādānatvāt* auch in seinem bei Ratnakīrti (R^2 $39_{2\text{-}9}$) erhaltenen Beweis (s. p. 62). Der andere Grund, *utpattimātreṇa,* findet sich jedoch nicht vor Dharmakīrti, sondern wird

---

[78] Als *terminus ante quem* für Śaṅkarasvāmins Nyāyabhāṣyaṭīkā setzt STEINKELLNER (1977: 216) Śāntarakṣitas Tattvasaṅgraha und für seine beiden Werke, das *Kṣaṇabhaṅgasiddhidūṣaṇa und die *Īśvarasiddhi, Kamalaśīlas Pañjikā an. Daraus ergibt sich eine Lebenszeit von ca. 720/30-780/90. Bei Steinkellner findet sich auch eine Beschreibung seiner Werke und Hinweise auf erhaltene Fragmente. Wahrscheinlich ist Śaṅkarasvāmin jedoch bereits früher anzusetzen, da Elliot Stern, Philadelphia, überzeugend gezeigt hat (briefliche Mitteilung vom 18. Juni 98), daß er bereits Arcaṭa bekannt ist. Da E. Stern die Ergebnisse seiner Untersuchung bald publizieren wird, sehe ich hier von weiteren Angaben ab.

[79] Jedenfalls findet sich der Terminus nicht in Uddyotakaras Gottesbeweisen.

von Ratnakīrti Narasiṃha zugeschrieben: *tathā narasiṃhaḥ prāha ... utpattimattvāt.*[80] Zwar arbeitet auch Trilocana in seinem Beweis mit einem ähnlichen Grund, nämlich *utpattidharmakatvāt* (s. p. 74), aber seine Beweisformulierung setzt sicherlich Śaṅkarasvāmins eben erwähnten Beweis voraus.

Śaṅkarasvāmin hat also den *pūrvapakṣa* selbst zusammengestellt, indem er einen Teil von Dharmakīrti/Devendrabuddhi übernommen hat und neueres Material, nämlich seinen eigenen Beweis und vielleicht den Narasiṃhas,[81] in die Diskussion einbringt, um Dharmakīrtis Vorwürfe mit Hilfe dieser Neuformulierung besser entkräften zu können und nicht durch die von Uddyotakara usw. vorgebrachten Beweise gebunden zu sein. Wie Śaṅkarasvāmins Beweis im einzelnen formuliert war,

---

[80] R^2 39₁₅₋₂₁: *tathā narasiṃhaḥ prāha – vijñānādhārādhīnajanmājanmāvacchinnātmobhayavādyavivādāspadapuruṣapūrvakavyatireki bhāvānubhāvi prameyajātam, utpattimattvāt. yad yad ākhyātasādhanasambandhi, tat tad uktasādhyadharmādhikaraṇam, yathā vāsaḥ. tathā cedam. tasmād idam api tatheti.* „Die Gesamtheit der Erkenntnisobjekte, die ein von Unentstandenem unterschiedenes Wesen besitzt, die von dem verschieden ist, was einen Menschen voraussetzt, worüber zwischen beiden Disputanten keine Meinungsverschiedenheit besteht, [und] die die Wirklichkeit (*bhāva*) erfärt [d.h. seiend ist (vgl. *vasturūpam* R^2 39₂₅)], ist in ihrem Entstehen abhängig von einem Träger des Erkennens, weil sie entstanden ist. Alles das, was mit der dargelegten beweisenden [Eigenschaft] verbunden ist, ist [auch] Substrat der erwähnten zu beweisenden Eigenschaft, wie z.B. ein Stoff. Und ebenso ist diese. Daher ist auch diese so.“ Die einzelnen Beweisglieder sind bei Ratnakīrti in Anschluß daran erklärt. Der ganze Beweis und die Erklärung sind übersetzt in CHEMPARATHY 1963: 92. Von Narasiṃha ist so gut wie nichts bekannt. Auf eine weitere namentliche Nennung in Vācaspatis II Kaṇḍanoddhāra verweist STEINKELLNER 1961: 160.

[81] Da Narasiṃha, obwohl er einen späteren Eindruck macht, zeitlich nicht datiert ist, ist auch die Richtung der Abhängigkeit nicht klar.

wissen wir nicht, es ist uns aber bei Ratnakīrti der zweite Beweis aufgrund des Besitzens einer ungeistigen Materialursache (*acetanopādānatva*) erhalten, auf den wir nun kurz eingehen:

> (*tathāsya siddhaye* <u>*śaṅkaraḥ*</u> *sādhanam idam*[a] *abhipraiti*) *jagad etat prabodhāśrayāyattaprasavam abhilāpa*[b]*prītiparamāṇumūrtyādhāraparatvāparatvānumeyasāmānyasamavāyāntyaviśeṣatadekārthasamavetaparimāṇaikatvapṛthaktvagurutvasnehāpārthivarūparasasparśāpyadravatvā*[c]*mūrtasamyogataditaretarābhāvānutpattirūpārūpam asmadādivinirmitetarat,*[d] *acetanopādānatvāt. yad ittham tat*[e] *tathā, yathā kalasaḥ. tathā cedam. tasmād idam api tatheti.* R^2 $39_{1\text{-}9}$ (= R^1 $35_{10\text{-}16}$)

[a] *idam* R^2 : *i[ta]ram* R^1 [b] *abhilāpa*° em. : *abhilāṣa*° [c] °*dravatvā*° R^2 : °*dravyatvā*° R^1 [d] °*etarat* R^2 : °*etaret* R^1 [e] *ittham tat* R^2 : [*acetanopadānakaṃ tat*] R^1

> [82]Diese Welt, welche verschieden ist von dem von unsereinem Hervorgebrachten, welche nicht von der Natur dessen ist, das von der Natur des Nichtentstehens ist, die dem Träger von Ton (*abhilāpa*), Lust und atomhafter Gestalt,[83] so-

[82] Die Übersetzung und auch die Erklärungen in den dazugehörigen Fußnoten gehen auf CHEMPARATHY 1963: 90 u. 175f zurück. Ich habe hier nur etwas gekürzt. Die Stelle ist auch übersetzt und erklärt in STEINKELLNER 1963: 111f.

Um die Lesbarkeit der ohnehin komplizierten Übersetzung nicht noch mehr zu strapazieren, habe ich darauf verzichtet, Verbindungen wie „sowie, ferner" etc., die in Sanskrit keine Entsprechung haben, in Klammern zu setzen.

[83] Träger des Tones ist der Äther (*ākāśa*). Der von Lust ist der *ātman*, dessen Eigenschaft sie ist. Die Träger der atomhaften Gestalt sind alle Atome einschließlich des *manas*.

wie dem durch Ferne und Nähe Erschlossenen,[84] der Gemeinsamkeit (*sāmānya*), der Inhärenz (*samavāya*) und den letzten Besonderheiten (*antyaviśeṣa*),[85] sowie der [jeweils] in ein und demselben Gegenstand von diesen [vorhergehenden] inhärierenden Ausdehnung (*parimāṇa*), Einzigkeit (*ekatva*), Gesondertheit (*pṛthaktva*), Schwere (*gurutva*), Klebrigkeit (*sneha*)[86], und ebenso der Farbe (*rūpa*), dem Geschmack (*rasa*) und der Berührung (*sparśa*), sofern es sich nicht um die der Erde handelt[87], ferner der dem Wasser eigenen Flüssigkeit (*āpyadravatva*),[88] der Verbindung mit Unkörperlichem,[89] sowie dem wechselseiti-

---

[84] Durch Ferne und Nähe werden der ewige Raum (*diś*) und die ewige Zeit (*kāla*) erschlossen; vgl. FRAUWALLNER 1956: 112-113.

[85] Diese drei Kategorien sind ewig.

[86] Die Eigenschaften Ausdehnung, Einzigkeit, Gesondertheit, Schwere und Klebrigkeit sind in den Atomen ewig; vgl. FRAUWALLNER 1956: 219-223, 233f.

[87] Die Eigenschaften Farbe, Geschmack und Berührung sind in den Atomen ewig, mit Ausnahme der Erde, in der diese Eigenschaften durch Hitze verändert werden können; vgl. FRAUWALLNER 1956: 218.

[88] Die Flüssigkeit kommt drei Elementen zu, nämlich dem Wasser, der Erde und dem Feuer. Aber hier muß zwischen natürlicher (*sāṃsiddhika*) und künstlicher (*naimittika*) unterschieden werden. Die natürliche Flüssigkeit ist die charakteristische Eigenschaft des Wassers, während die künstliche Flüssigkeit eine gemeinsame Eigenschaft von Erde und Feuer ist. Hier ist nur die natürliche, nämlich die dem Wasser eigene Flüssigkeit, welche in den Atomen ewig ist, gemeint und vom *pakṣa* ausgeschlossen, nicht aber die künstliche. Vgl. FRAUWALLNER 1956: 233f.

[89] Gemeint ist die Verbindung der Atome mit Raum (und möglicherweise auch die Verbindung des *manas* mit der Seele), welche ewig ist; vgl. FRAUWALLNER 1956: 151ff.

gen Nichtsein[90] [aller] dieser zukommt, entsteht abhängig von der Grundlage eines Erkennens [d.i. ein geistiger Urheber], weil sie eine materielle Ursache hat, die ungeistig ist.

Was derartig [d.h. eine ungeistige materielle Ursache habend] ist, das ist so, wie ein Topf. Diese [Welt aber] ist derartig. Daher ist auch diese so.

Was in diesem Beweis auffällt, ist die komplizierte, auf der Vaiśeṣika-Ontologie aufbauende Bestimmung des Beweisgegenstandes. Die Formulierung von *abhilāpa°* bis *°arūpam* hat den Zweck, worauf Ratnakīrti hinweist, die Gesamtheit des ewigen Seienden, wie etwa den Äther usw., vom Beweisgegenstand, nämlich der Welt (*jagat*), auszuschließen (*ākāśādinityavargaparihāra* R^2 39_{11}). Die Formulierung *asmadādivinirmitetarat* wiederum dient dazu, diejenigen Dinge auszuschließen, deren Urheber, wie etwa bei einem Topf, bekannt ist (*prasiddhakartṛkaghaṭādiparihāra*). Es zeigt sich also eine deutliche Dreiteilung des Seienden in Beweisgegenstand (*pakṣa*), Gleichartiges und Ungleichartiges. Da nun Śaṅkarasvāmin im zuerst angeführten Fragment seine Verteidigung gegen die buddhistischen Vorwürfe in der Weise führt, daß er auf den Äther (*gagana*) usw. als *vipakṣa,* und auf den Topf (*ghaṭa*) usw. als *sapakṣa* hinweist, ist wohl auch für den Beweis mit *utpattimattva* als Begründung, sofern Śaṅkarasvāmin überhaupt einen solchen geführt hat und nicht nur Narasiṃhas im Sinne hatte,[91] eine ähnliche Struktur anzunehmen. Soweit die formale

[90] Zu den verschiedenen Arten, das Nichtsein zu klassifizieren, vgl. KELLNER 1997: 44[67]. Unter wechselseitigem Nichtsein ist z.B. das Nichtsein eines Pferdes in einer Kuh und einer Kuh in einem Pferde zu verstehen (vgl. FRAUWALLNER 1956: 156-157 u. KELLNER 1997: 5).

[91] S. p. 61[80&81]. Die Übereinstimmung mit Narasiṃhas Beweis ist unverkennbar. *pakṣa* ist dort die Gesamtheit der seienden Erkenntnis-

→

Seite des Beweises.

Bevor wir nun auf die inhaltliche Seite eingehen, fassen wir zum besseren Verständnis noch einmal kurz die von Śaṅkarasvāmin zusammengestellten buddhistischen Vorwürfe zusammen: Im Falle der Erde etwa könnte eine geistige Ursache erschlossen werden, wenn es bei ihr ein derartiges Entstandensein, bzw. Wirkungsein gäbe, wie es bei Palästen usw. gesehen wurde. Da das Wirkungsein bei Palast und bei Erde nur dem Wort nach gleichartig ist, nicht aber der Sache nach, kann aus dem Wirkungsein der Erde usw. nicht dasjenige Voraussetzen eines geistigen Urhebers erschlossen werden, das das Wirkungsein des Palastes umfaßt. Setzt man sich darüber hinweg, könnte man ebensogut aus dem Umstand, daß ein schneebedeckter Berg weiß ist, schließen, daß er Feuer hat. Will man andererseits dieses Voraussetzen einer geistigen Ursache daraus ableiten, daß die Erde eine ungeistige Materialursache hat, so ist auch in diesem Fall keine Kontrolle über die Umfassung gegeben und man könnte, wie bereits Dharmakīrti gespottet hat, nach diesem Verfahren ebenso erschließen, daß der Termitenhügel als eine Modifikation von Lehm von einem Töpfer angefertigt sei.

Śaṅkarasvāmin hat also die buddhistische Position korrekt und fair dargestellt. Angesichts der darin enthaltenen höhnischen Bemerkungen leitet er seine Antwort dementsprechend unfreundlich ein, wenn er meint, daß die Gegner nichts verstanden hätten. Er weist natürlich von sich, daß aus der Weiße auf Feuer geschlossen werden könne, da man ja beobachte, daß diese, sofern sie auch in einer anderen Gattung als Rauch vor-

---

objekte, die aber von unentstandenem Seienden und auch von dem, das von Menschen hergestellt ist, verschieden ist. Das ist dieselbe Dreiteilung des Seienden, wie sie bei Śaṅkarasvāmin gegeben ist.

komme, vom Feuer abweiche. Dem eigentlichen Vorwurf aber, daß im Falle der Erde aufgrund der ihr zukommenden Beschaffenheit des Wirkungseins nicht darauf geschlossen werden könne, daß sie eine geistige Ursache habe, da das Wirkungsein eines Palastes usw. ein anderes sei als das der Erde, daß also im Falle der Erde die beweisende Beschaffenheit gar keine Beschaffenheit des Beweisgegenstandes sei (*pakṣadharmatā*), tritt er nur insofern entgegen, als er darauf hinweist, daß der Beweis die von Dharmakīrti geforderten Bedingungen erfülle, da es einen *sapakṣa* und *vipakṣa* gäbe, d.h., daß die Beschaffenheit des Entstehens dort vorkomme, wo, wie etwa beim Topf, eine geistige, diesen zu gestalten fähige Ursache gegeben sei, und daß sie fehle, wo diese, wie etwa beim ewigen Äther, fehle. Die untrennbare Verbindung (*avinābhāva*), bzw. die Umfassung (*vyāpti*) des Grundes durch das zu Beweisende ist also aufgrund des gemeinsamen Vorkommens und Fehlens (*anvayavyatireka*) der beweisenden Beschaffenheit mit der zu beweisenden gegeben. Den Vorwurf, daß die *pakṣadharmatā* nicht gegeben sei, erwidert er indem er sagt, daß eben bei der Erde, wo die vorher festgestellte untrennbare Verbindung beobachtet werde, bei einem, der diese kenne, die entsprechende Erkenntnis des zu Beweisenden entstehe. Er geht also weiterhin davon aus, daß die beiden Beschaffenheiten des Wirkungseins beim Topf und bei der Erde soweit gleich sind, daß auch bei der letzteren der Schluß auf eine geistige Ursache gerechtfertigt ist.

Zum Schluß möchte ich noch ein kleineres Fragment anführen, in dem Śaṅkarasvāmin auf den von Dharmakīrti gebrauchten Terminus *kṛtabuddhi* Bezug nimmt.

> (*tathā cāha* *śaṅkaraḥ*) *kṛtabuddhiḥ kiṃ sādhyabuddhiḥ kiṃ vā sādhanabuddhiḥ. sādhyabuddhir api yadi gṛhītavyāptikasya sā bhavaty eva. athāgṛhītavyāptikasya kim anyatrāpi sā bhavantī dṛṣṭā. atha sādhanabuddhiḥ tarhi svopagamavi-*

rodhaḥ, sarvasya bhāvasya kṛtakatvopagamād iti. R² $51_{22\text{-}25}$ (= R¹ $46_{27\text{-}30}$)

[92]Ist die Erkenntnis, daß etwas hergestellt ist (*kṛtabuddhi*), [für dich] die Erkenntnis des zu Beweisenden oder die Erkenntnis des Beweisenden? Auch als Erkenntnis des zu Beweisenden [gibt es zwei Möglichkeiten]: Wenn [ihr annehmt, daß sie] bei jemandem [auftritt], der die Umfassung erfaßt hat, [so nehmen auch wir an, daß] es sie natürlich gibt. Wenn [sie Erkenntnis] für jemanden [sein soll], der die Umfassung nicht erfaßt hat, ist je in einem anderen Fall beobachtet worden, daß es diese [Art von Erkenntnis] gibt? Ist sie [für dich aber] die Erkenntnis des Beweisenden, dann besteht [für dich, wenn du diese bei der Erde leugnest] ein Widerspruch mit der eigenen Lehre, weil [du] annimmst, daß jedes Ding hergestellt worden ist.

Auch in dieser Aussage geht Śaṅkarasvāmin mit keinem Wort auf den eigentlichen Vorwurf, das Fehlen der *pakṣadharmatā* bzw. der Umfassung, ein. Vielmehr bleibt er an der Oberfläche und rennt insofern offene Türen ein, als auch die Buddhisten die *kṛtabuddhi* in diesen Beweisen als Erkenntnis des zu Beweisenden annehmen und auch für diese gilt, daß diese Erkenntnis nur für jemanden möglich ist, der die Umfassung der beweisenden durch die zu beweisende Beschaffenheit kennt.[93] Dies macht Ratnakīrti auch in seiner Antwort deutlich,

---

[92] Die Stelle ist übersetzt in STEINKELLNER 1963: 95.

[93] Die Forderung, daß im Falle einer Schlußfolgerung die Umfassung bekannt sein muß, findet sich schon in Vasubandhus Definition derselben: *nāntarīyakārthadarśanaṃ tadvido 'numānam.* = „Die Schlußfolgerung ist das Sehen eines notwendig verbundenen Gegenstandes für jemand, der das weiß." (18f). Zum Text und zur Übersetzung s. FRAUWALLNER 1957: 138, 120f [= Kleine Schriften 750, 732f].

wenn er sagt, daß die Buddhisten die Frage, was diese *kṛtabuddhi* denn sei, getrost mit „Erkenntnis des zu Beweisenden" beantworteten. Auch diesbezüglich, daß diese Erkenntnis bei jemandem nicht eintreten könne, der die Umfassung nicht kenne, gäbe es keinerlei Meinungsverschiedenheiten. Vielmehr, wiederholt er noch einmal den Vorwurf, sei bei Objekten wie der Erde usw. niemand möglich, der die Umfassung kenne.[94]

Wie wir gesehen haben, geht die Antwort auf Dharmakīrti an den aufgezeigten Problemen vorbei. Bei dieser Bewertung der Auseinandersetzung ist nun die Frage zu stellen, ob wir uns auf das vorhandene Material überhaupt verlassen dürfen, denn schließlich ist kein eigenständiges Werk Śaṅkarasvāmins erhalten, und die Zusammenstellung der Fragmente, von der wir bei unserer Betrachtung ausgehen müssen, ist ja durch Jñānaśrīmitra und Ratnakīrti erfolgt. Wurde da nicht von buddhistischer Seite das gegnerische Material entsprechend präsentiert, um die eigene Position in besserem Licht erscheinen zu lassen? Dieselbe Frage gilt auch für die Materialien anderer Naiyāyikas wie etwa Narasiṃha, Trilocana oder Vittoka, von denen uns außer den in den Werken der genannten Buddhisten und vereinzelt auch anderswo überlieferten Fragmenten keine eigenen Werke erhalten sind. Soweit wir diese Frage anhand von erhaltenen Materialien überprüfen können, ist festzuhalten, daß die beiden die Positionen der Gegner richtig dargestellt und

---

[94] *yac ca pṛṣṭaṃ keyaṃ kṛtabuddhir ityādi tatra kāmaṃ sādhyabuddhir eveti brūmaḥ. yac cātroktaṃ sādhyabuddhir api yadi gṛhītavyāptikasya sā bhavaty eva. athāgṛhītavyāptikasya kim anyatrāpi sā bhavantī dṛṣṭeti. atrocyate – gṛhītavyāptikasyānumānaṃ bhavati, agṛhītavyāptikasya na bhavatīty atrāsmākaṃ na kācid vipratipattiḥ. kevalaṃ gṛhītavyāptiko 'smin viṣaye na sambhavatīti brūmaḥ.* R² 53₂₀₋₂₅.

nicht etwa verfremdet haben, um diese besser widerlegen zu können. So zeigt sich z.B., daß alle Aussagen, die von Jñānaśrīmitra und Ratnakīrti Vācaspati zugeschrieben werden, fast wörtlich aus seiner Nyāyavārttikatātparyaṭīkā oder Nyāyakaṇikā übernommen sind und inhaltsgetreu wiedergegeben werden; vgl. die unten (p. 91ff) angeführte Stelle aus Vācaspatis Nyāyakaṇikā. Wir dürfen daher davon ausgehen, daß auch die Position Śaṅkarasvāmins richtig dargestellt ist. Dies gilt um so mehr, als gerade seine Antwort auf Dharmakīrtis Kritik insofern richtungsweisend war, als sie sich mit kleinen Variationen teilweise oder ganz bei allen späteren Naiyāyikas wiederfindet.

Abschließend ist noch zu bemerken, daß in den von Śaṅkarasvāmin überlieferten Materialien zum Gottesbeweis keine Rede davon ist, wie die in Gott bestehende Besonderheit bewiesen sein soll, wenn, von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten ausgehend, bewiesen ist, daß die Welt einen geistigen, sie zu gestalten fähigen Urheber als solchen voraussetzt. Entweder sind die Materialien unvollständig, oder Śaṅkarasvāmin hat einen solchen Beweis nicht geführt.[95] Letzteres scheint mir aber

---

[95] Ein derartiger unvollständiger Beweis liegt auch in einem Fragment vor, das bei Śāntarakṣita (TS 178) in der Ātmaparīkṣā erhalten ist und von Kamalaśīla Śaṅkarasvāmin zugeschrieben wird:

> <u>*śaṅkarasvāmī*</u> *punar anyathā pramāṇayati – icchādayaḥ kvacid āśritāḥ, vastutve sati kāryatvād, rūpādivad iti.* TSP $104_{17\text{-}18}$.
>
> Śaṅkarasvāmin wiederum argumentiert anders: Wunsch usw. stützen sich auf irgend etwas, weil sie bei gegebenem Wirklichsein Wirkungen sind. Wie die Farbe usw.

Hier sollte bewiesen werden, daß Wunsch usw. vom *ātman* abhängig sind. D.h. der Beweis des Besonderen fehlt. Ob dieser wie etwa bei Uddyotakara (s. p. 123[178]) mittels *pariśeṣa* geführt wird, muß offen blei-

→

nicht sehr wahrscheinlich. Sonst müßte man nämlich annehmen, daß er den Beweis auf halber Strecke abgebrochen hat. Wie ein solcher Beweis ausgesehen haben könnte, entzieht sich aber unserer Kenntnis.

Trilocana

Auch von Trilocana, dem nächsten zu besprechenden Nyāya-Lehrer, sind keine Werke erhalten, so daß wir uns für die Darstellung seiner Lehre wieder auf bei Jñānaśrīmitra und Ratnakīrti überlieferte Fragmente stützen. Hier ist die Materiallage insofern günstiger, als nicht nur zwei seiner Beweise für die Existenz Gottes erhalten sind, sondern auch Textstücke, die Einblick in seine Lehre der Umfassung und damit zusammenhängender Probleme gewähren. Bevor wir zu einem seiner Beweise kommen, betrachten wir kurz seine Auffassung von der Umfassung, wie sie in einem an verschiedenen Stellen zitierten Fragment erhalten ist. Da Trilocanas Lehre bereits Gegenstand mehrerer Arbeiten war,[96] können wir uns hier auf das für unsere Zwecke Notwendige beschränken.

Nachdem dort Trilocana den Buddhisten vorgeworfen hat, daß nach ihrer Lehre eine Verbindung (*sambandha*) zwischen

---

ben.

[96] Zu seiner Gotteslehre und der von der Umfassung, sowie deren Weiterentwicklung durch Vācaspati und Udayana, s. CHEMPARATHY 1963: 93-96 u. 116-118; OBERHAMMER 1964 u. 1965: 26-33. Vgl. ferner THAKUR 1955 und SOLOMON 1986. Zu Trilocanas Kritik an der buddhistischen Kausalitätslehre vgl. den Abschnitt "1. Trilocana's criticism of the causality between momentary existents" in KYUMA 1999: 226-228.

Feuer und Rauch überhaupt nicht erfaßt werden könne, zeigt er, wie das seiner Ansicht nach vor sich geht:

> (*trilocanas tv āha*) *pratyakṣānupalambhayor viśeṣaviṣayatvāt kathaṃ tābhyāṃ sāmānyayoḥ sambandhapratītiḥ.* (VC 2_{4-5} = J 161_{17-18}) ... *asmākaṃ tu bhūyodarśanasahāyena manasā tajjātīyānām sambandho gṛhīto bhavati. ato dhūmo 'gniṃ na vyabhicarati. tadvyabhicāre upādhirahitaṃ sambandham atikrāmed iti. hetor vipakṣaśaṅkānivartakaṃ pramāṇam upalabdhilakṣaṇaprāptopādhivirahahetur anupalambhākhyaṃ pratyakṣam eva. tataḥ siddhaḥ svābhāvikaḥ sambandhaḥ.* VC 2_{14-19} = J 161_{23-26}[97]

> [98]Wie kann, da [nach der Lehre Dharmakīrtis] Wahrnehmung und Nichtbeobachtung [nur] das Besondere zum Objekt haben, durch diese beiden eine Verbindung zwischen Gemeinsamkeiten erkannt werden? ... Nach unserer Ansicht aber wird die Verbindung von derartigen [Gemeinsamkeiten] durch den Denksinn mit Unterstützung des mehrmaligen Sehens erfaßt. Aus folgendem Grund (*ataḥ*)[99] weicht der Rauch vom Feuer nicht ab: Würde der Rauch von diesem abweichen, würde er die von einer zusätzlichen Bedingung freie Verbindung überschreiten (*atikrāmet*). Das Erkenntnismittel, das die Befürchtung, der Grund [könnte]

---

[97] VC 2_{4-19} = J 161_{17-23} ist von Ratnakīrti auch in seinen Vyāptinirṇaya (VyN 2_{1-16} = R^2 106_{18-23}) übernommen worden, wobei der hier zitierte Teil (VC 2_{14-19} = J 161_{23-26}) mit kleinen Abweichungen auch im Īśvarasādhanadūṣaṇa (R^2 46_{27-31}) angeführt ist.

[98] In den Anmerkungen zur Übersetzung dieser Stelle behandelt LASIC (2000a: 78-80) ausführlich verschiedene damit zusammenhängende Fragen, wobei er in Anm. 8 auch auf bisherige Übersetzungen verweist.

[99] Zur kataphorischen Interpretation von *ataḥ*, vgl. LASIC 2000a: 79[14].

im Ungleichartigen [vorkommen], beseitigt, welches im logischen Grund für [die Feststellung] des Fehlens einer zusätzlichen Bedingung besteht, für deren Wahrnehmung die Voraussetzungen erfüllt sind,[100] ist allein die als Nichtbeobachtung bezeichnete Wahrnehmung. Daher ist die dem Wesen nach gegebene Verbindung erwiesen.

Trilocanas *svābhāvikaḥ sambandhaḥ* ist wohl in Anlehnung an Kumārilas Lehre von der dem Wesen nach gegebenen Verbindung zwischen Gattung und Einzelding,[101] oder in Anschluß an Dharmakīrtis Theorie von der wesentlichen Verbindung (*svabhāvapratibandha*) zwischen Individuellen (*svalakṣaṇa*) formuliert,[102] wobei er diese aber insofern adaptiert, als er die Verbindung als zwischen Gemeinsamkeiten gegeben versteht.[103] Er folgt Kumārila auch in der Annahme, daß die Verbindung durch mehrfache Erkenntnis (*bhūyodarśana*) zu erkennen sei.[104] Bei Trilocana verlagert sich aber der Schwerpunkt

---

[100] D.h. eine solche zusätzliche Bedingung muß prinzipiell wahrnehmbar sein, und die Voraussetzungen für ihre Wahrnehmung, wie etwa Licht und Aufmerksamkeit des Betrachters, müssen gegeben sein. Vgl. dazu KELLNER 1999, besonders den Abschnitt "2. Terminological observations: *upalabdhilakṣaṇaprāpti* and *viprakṛṣṭa*" in KELLNER 1999: 195-198.

[101] Vgl. *svābhāvikaś ca sambandho jātivyaktayoḥ, na hetumān* // ŚV *ākṛtivāda* 31cd.

[102] Die Sekundärliteratur zum *svabhāvapratibandha* ist beträchtlich. Daher mag der Verweis auf je einen früheren und rezenteren Aufsatz genügen: STEINKELLNER 1971: 183-189 und OETKE 1991.

[103] Die Verbindung einer Gemeinsamkeit mit einer Besonderheit bezeichnet Trilocana als der Sache nach gegeben; vgl. *tasya ca yena viśeṣeṇa saha vāstavaḥ pratibandho 'sti* ... p. 80; ferner 82[118].

[104] Vgl. *bhūyodarśanagamyā hi vyāptiḥ sāmānyadharmayoḥ* / ŚV *anu*-

→

dahingehend, daß dem *bhūyodarśana* nur mehr unterstützende Funktion für den Denksinn zukommt.[105] In dieser Diskussion ist also für beide, für Dharmakīrti und Trilocana, die Verbindung in der Wirklichkeit grundgelegt, denn die Gemeinsamkeit ist für den Naiyāyika ebenso real wie für den Buddhisten das Individuelle.

Die Aussage *tadvyabhicāre upādhirahitaṃ sambandham atikrāmet* ihrerseits ist sicherlich in Anlehnung an Dharmakīrti formuliert. Dieser sagt in PVin 2.33$_{29\text{-}32}$:[106]

> *gal te du ba me la mi 'khrul lo źes bya ba 'di ji ltar rtogs par bya źe na /*
>
> > *de la 'khrul na 'di / rgyu daṅ ldan pa las 'das 'gyur //* k.57'cd
>
> Wie erkennt man, daß Rauch vom Feuer nicht abweicht?
>
> > Würde er von diesem abweichen, würde er sich darüber hinwegsetzen, daß er eine Ursache hat.

---

mānaparicchedа 12ab.

Zu den verschiedenen Auffassungen der Mīmāṃsakas, die Umfassung, bzw. den *niyama*, festzustellen, und zur Funktion von *bhūyodarśana*, vgl. TAKENAKA 1994; ferner den Abschnitt „*na darśanāt*" in STEINKELLNER 1997: 639-642.

[105] Kumārila selbst geht nicht auf die Rolle des Denksinnes beim Erfassen der Verbindung ein. In der späteren Zeit aber wird in der Mīmāṃsā die Möglichkeit, die Verbindung durch den Denksinn zu erfassen abgelehnt; vgl. PrP 203$_{17}$-204$_{5}$; NR 327$_{1}$-328$_{3}$ (auf diese Stellen verweist TAKENAKA 1994: 114[15]).

[106] Die einleitende Prosa ist aus PVSV 21$_{25\text{-}26}$ übernommen: *kathaṃ dhūmo 'gniṃ na vyabhicaratīti gamyate.* Zum Sanskrit der Strophe *tadvyabhicāre sa hetumattāṃ vilaṅghayet* s. LINDTNER 1984: 174; vgl. auch *sa bhavaṃs tadabhāve tu hetumattāṃ vilaṅghayet* PV 1.36cd. Auf die Abhängigkeit Trilocanas weist auch LASIC 2000a: 79[14] hin.

Auf den Umstand, daß die *anupalabdhi*-Lehre bei Trilocana „eindeutig dem methodischen Schema der Nichtwahrnehmung bei Dharmakīrti nachgebildet" ist, hat bereits Oberhammer hingewiesen.[107]

Auf der Basis einer derart festzustellenden, dem Wesen nach gegebenen Verbindung zwischen Gemeinsamkeiten formuliert nun Trilocana seinen Beweis, daß alles, was Wirkung ist, eine geistige Ursache hat.

> (*trilocanas tu vyatirekiṇam imaṃ prayogam āha*) *sarvaṃ kāryaṃ prabodhavaddhetukam, utpattidharmakatvāt. yan nityaṃ dṛṣṭam abodhavaddhetukam, tasyākāśādes tathotpattir nāstīti dṛṣṭam.*
>
> *utpattidharmakaṃ ca pakṣīkṛtam asmadādivinirmitetarat. tasmād bodhavaddhetukam iti.* R^2 39~27~-40~1~ (= R^1 36~01-06~)
>
> [108]Jede Wirkung hat eine geistige Ursache, da sie das Entstehen als Beschaffenheit besitzt. Es ist bekannt, daß es für dasjenige, [wie][109] etwa den Äther, welches als Ewiges keine geistige Ursache habend erkannt ist, ein derartiges Entstehen nicht gibt.
>
> Aber dasjenige, das verschieden ist von dem von unsereinem Hervorgebrachten, welches [von uns] zum Gegenstand [des Beweises] gemacht wird, hat das Entstehen als Beschaffenheit. Daher hat es eine geistige Ursache.

Die Abhängigkeit von Śaṅkarasvāmins Beweis (s. p. 62) ist nicht zu übersehen. Beide verwenden den Terminus *asmadādivinirmitetarat,* um vom Gegenstand des Beweises auszuschlie-

---

[107] OBERHAMMER 1964: 146 verweist auf NB 2.12-13.

[108] Die folgende Stelle ist übersetzt in CHEMPARATHY 1963: 93.

[109] Es ist möglich, daß im Text eine Vergleichspartikel ausgefallen ist.

ßen, daß er vom Menschen hergestellt ist, und die Verwendung von *prabodhavaddhetuka* bei Trilocana anstelle von *prabodhāśrayāyattaprasava* bei Śaṅkarasvāmin ist wohl kaum mehr als stilistische Variation. Auch der Grund *utpattidharmakatva* entspricht dem von Śaṅkarasvāmin im *pūrvapakṣa* angeführten *utpattimātra* (s. p. 57), wobei es sich hier, wie bereits gesagt, auch um Narasiṃhas *utpattimattva* handeln kann (s. p. 61[80]). Neu ist hier gegenüber Śaṅkarasvāmin die Art der Beweisführung, die Ratnakīrti als *vyatirekin* (R^2 39_{27}) bezeichnet. Trilocana formuliert hier einen Beweis, in dem zunächst die Behauptung nicht angeführt ist[110] und bei dem er bei der Formulierung der Umfassung auf die Angabe eines positiven Beispiels verzichtet. Ob Trilocana dabei den logischen Grund als einen sogenannten *kevalavyatirekihetu*, d.h., einer, dem nur ein mit der zu beweisenden Beschaffenheit gemeinsames Fehlen im Ungleichartigen zukommt, verstanden hat, ist nicht klar.[111]

---

[110] Die Auffassung, daß die Behauptung in einem Beweis nicht eigens formuliert werden muß, vertritt Dharmakīrti in PVSV $97_{19\text{-}27}$ und übernimmt die Formulierung mit leichten Abweichungen in PVin $2.26_{1\text{-}10}$ (übersetzt in STEINKELLNER 1979: 84-85).

[111] Einen *kevalavyatirekihetu* verwendet auch Bhāsarvajña, der, nachdem er ihn zuerst definiert hat, im Gegensatz zu Trilocana aber daraus direkt einen besonderen Urheber ableitet. Diese Art von Beweis wurde schon von Uddyotakara gebraucht, um die Existenz des *ātman* nachzuweisen. Vgl. dazu PRETS 1992, Anm. 270: „NBhū 303,29 - 304,7: Der nur ein gemeinsames Fehlen besitzende [Grund] ist einer, von dem es kein Gleichartiges gibt, der den Beweisgegenstand umfaßt [und] der im Ungleichartigen fehlt. Wie [z.B.]: ‚Jede Wirkung hat einen allwissenden Schöpfer zur Voraussetzung, weil sie gelegentlich [entsteht]. Was einen allwissenden Schöpfer nicht zur Voraussetzung hat, das [entsteht] auch nicht gelegentlich, wie der Äther usw.‘ Ebenso [ist der folgende Beweis]: ‚Ein lebender Körper ist mit einem Ātman verbunden, weil er Atem usw. besitzt. Was nicht mit einem Ātman verbunden ist, das be-

→

Durch die negative Formulierung der Umfassung vermeidet er jedenfalls, Gegenstände wie Topf usw., die einen nichtallwissenden geistigen Urheber voraussetzen, als *sapakṣa* anführen zu müssen und versucht so, Dinge mit einem menschlichen Urheber aus dem Bereich, in dem die Umfassung festgestellt wird, herauszunehmen, also eine Umfassung zwischen den Gemeinsamkeiten *prabodhavaddhetukatva* und *utpattidharmakatva* zu etablieren. Auf diese Weise versucht Trilocana Dharmakīrtis Einwand zu entkräften, daß das Wirkungsein, bzw., nach seiner eigenen Terminologie, der Besitz der Beschaffenheit des Entstehens, bei dem von uns Hervorgebrachten und bei der Erde usw. in Wirklichkeit verschieden und nur dem Wort nach gleich seien.

Ebenso wie Śaṅkarasvāmin (s. p. 66) stellt auch Trilocana bezüglich der *kṛtabuddhi* dieselbe Frage:

(etena yad āha trilocanaḥ) nanu keyaṃ kṛtabuddhiḥ. kiṃ

---

sitzt [auch] keinen Atem usw., wie ein Lehmklumpen.' ... *avidyamānasapakṣaḥ pakṣavyāpakaḥ vipakṣād vyāvṛttaḥ kevalavyatirekī. yathā sarvavitkartṛpūrvakaṃ sarvaṃ kāryaṃ kādācitkatvāt, yat sarvavitkartṛpūrvakaṃ na bhavati, tan na kādācitkam, yathākāśādi. tathā sātmakaṃ jīvaccharīraṃ prāṇādimattvāt, yan na sātmakaṃ na tat prāṇādimat, yathā loṣṭhādi...* . Vgl. NV 538,21-23: *nedaṃ nirātmakaṃ jīvaccharīram aprāṇādimattvaprasaṅgād iti. yad ubhayapakṣasampratipannam aprāṇādimat, tat sarvaṃ nirātmakaṃ dṛṣṭam. na cedam aprāṇādimad bhavati. tasmān nedaṃ nirātmakam iti*; und NV 543,4f." Vgl. auch KANŌ 1987: 11.

Der Beweis mit einem *vyatirekihetu* ist auch Maṇḍanamiśra bekannt, der dagegen polemisiert; s. Vācaspatis Erklärung (NKaṇ 158$_{16\text{-}20}$): *yadi tu sarvam eveśvarapūrvakatvena sādhyeta, tato ghaṭādīnām īśvarapūrvakatvena pakṣavinikṣepāt dṛṣṭāntābhāva ity āha* – ***sarvasādhyatve dṛṣṭāntābhāvaḥ*** (VV 158$_3$). *na ca vyatirekī hetuḥ sambhavati, kādācitkādṛṣṭaparipākād eva deśakālādipratiniyatakāryotpādopapattyā vyatirekāvyabhicārasyāniścayād iti bhāvaḥ.*

sādhanabuddhir atha sādhyabuddhiḥ[a]. *sādhanabuddhis tāvat bhavatāṃ siddhaiva,* [b]*karmajaṃ lokavaicitryam ity abhyupagamād iti*[b]. *athottaraḥ pakṣaḥ, tenāyam artho bhavati – nedaṃ kṣityādiṣūpalabhyamānaṃ sādhyānumānasamarthaṃ kāryatvam, kiṃ tv anyad eva sādhyabuddhyajananāt.*[c] *na caitad yuktam, sarvānumānocchedaprasaṅgāt. dhūmādiṣv api hi śakyam evedaṃ vaktum – nāyaṃ vahnyanumitisamartho*[d] *dhūmaḥ, kiṃ tv anyad eva sādhyadarśinaḥ*[e] *sādhyabuddhyajananāt. tathā ca* [f]*tāvat sādhanaṃ na sidhyati*[f] [g]*yāvat sādhyabuddhir na sidhyati*[g], [h]*tāvan na sādhyabuddhiḥ sidhyati yāvan na sādhanaṃ*[h] *sidhyatīti sphuṭataram itaretarāśrayatvam iti* (*tan nirastam*). J 304 10-17 (zit. in J 235 21-28, dort aber im Zusammenhang mit Vittoka [hier abgekürzt als VI = Vittoka]; ab *kiṃ sādhanabuddhir* zit. in SVR 428 22-429 5)

[a] J, VI; *prakṛtasādhyabuddhiḥ* SVR [b...b] J; °*gamāt* VI; *kṣityādīnāṃ kāryatayā sammatatvāt* SVR [c] °*buddhyajananāt* J, SVR : °*buddhijananāt* VI [d] *vahny*° J, VI; *agni*° SVR [e] *sādhyadarśinaḥ* J, VI; o.E. SVR [f...f] J; *tāvan na sādhanaṃ sidhyati* VI, SVR [g...g] J; ... *sidhyatīti* SVR; *yāvan na sādhyabuddhiḥ siddhyati* VI [h...h] *tāvan na sādhyabuddhiḥ sidhyati yāvan na sādhanaṃ* VI; *tāvan na sādhyaṃ sidhyati yāvat sādhanabuddhir na* SVR : *yāvat sādhyabuddhir na sidhyati tāvat sādhanam* J

Was ist nun diese Erkenntnis, daß etwas hergestellt ist? Ist es die Erkenntnis des Beweisenden oder die Erkenntnis des zu Beweisenden? Als Erkenntnis des Beweisenden zunächst ist sie für euch schon erwiesen, da [ihr] annehmt, daß die Vielfalt der Welt aus den Werken (*karman*) entsteht.[112] Gilt die nächste Alternative, ist [von euch] damit folgendes gemeint: Nicht dieses Wirkungsein, das bei der Erde beobach-

[112] = AK 4.1a; s. p. 38.

> tet wird, ist zum Erschließen des zu Beweisenden geeignet, sondern nur ein anderes, da es die Erkenntnis des zu Beweisenden nicht hervorbringt. Das aber ist nicht richtig, da daraus folgt, daß sich jedes Erschließen aufhört. Man kann nämlich auch bei Rauch usw. natürlich folgendes sagen: Nicht dieser Rauch ist zum Erschließen des Feuers geeignet, sondern nur ein anderer, da er bei dem, der das Beweisende [bei der Feststellung der Umfassung] gesehen hat, die Erkenntnis des zu Beweisenden nicht hervorbringt. Auf diese Weise aber ist die wechselseitige Abhängigkeit völlig klar: soweit die Erkenntnis des zu Beweisenden nicht erwiesen ist, ist das Beweisende nicht erwiesen, [und] soweit das Beweisende nicht erwiesen ist, ist die Erkenntnis des zu Beweisenden nicht erwiesen.

Die Antwort bezüglich der *sādhanabuddhi* deckt sich inhaltlich mit der Śaṅkarasvāmins, wenn auch der Vorwurf des Widerspruchs zur eigenen Lehre wegfällt. Trilocana erweckt aber damit den Eindruck, als ob Dharmakīrtis Vorwurf in PV 2.10, daß im Fall einer Umfassung von Gemeinsamkeiten nur etwas bewiesen werde, das von den Buddhisten ohnehin angenommen werde (*iṣṭasiddhi*), in Hinblick auf das Beweisende gemeint sei und damit die Position der Naiyāyikas nicht berühre, denn für diese ist ja die *kṛtabuddhi* die Erkenntnis des zu Beweisenden.

Hinsichtlich der *sādhyabuddhi* geht Trilocana aber seinen eigenen Weg. Hatte Śaṅkarasvāmin noch gefragt, ob es sich bei der Erkenntnis, daß etwas hergestellt ist – als Erkenntnis des zu Beweisenden verstanden – um die von einem handle, der die Umfassung kenne oder nicht, geht Trilocana davon aus, daß die Umfassung bekannt ist. In diesem Sinne verstehe ich jedenfalls *sādhyadarśinaḥ*. Des weiteren interpretiert auch er Dharmakīrti richtig, indem er den Vorwurf so versteht, daß das Wirkungsein der Erde ein anderes ist als das eines Topfes. Dann aber

weicht er aus, indem er dies so auslegt, daß bei allen Schlußfolgerungen das Beweisende, das bei der Feststellung der Umfassung gesehen wurde, also die Beschaffenheit des *dṛṣṭāntadharmin*, von der im konkreten Fall gesehenen beweisenden Beschaffenheit des *sādhyadharmin* letztlich, da diese beiden ja einen verschiedenen Ort und eine verschiedene Zeit haben, verschieden ist. Damit mißinterpretiert er aber Dharmakīrti ganz offensichtlich, da sich dieser in Strophe 14, indem er den Unterschied zwischen seiner Kritik und dem der *kāryasama* genannten Scheinwiderlegung aufzeigt (s. p. 42ff), ausdrücklich gegen eine solche Interpretation seines Vorwurfes ausgesprochen hat.

Wie wir bis jetzt gesehen haben, hat Trilocana den von Śaṅkarasvāmin eingeschlagenen Weg nicht verlassen, sondern nur etwas modifiziert. Über Śaṅkarasvāmin hinaus geht aber die folgende Erklärung, wie erkannt werde, daß es sich dabei um den *īśvara* handle, wenn die geistige Ursache der Erde usw. einmal erwiesen sei.[113] Jñānaśrīmitra, der das entsprechende Fragment überliefert, stellt ihm folgenden *pūrvapakṣa* voran: „Wenn es so ist, mag ein Urheber an sich erwiesen sein, wie aber [soll] dessen Allwissenheit [erwiesen sein], da es kein gemeinsames Vorkommen dieser [Allwissenheit mit der beweisenden Beschaffenheit] im Beispiel gibt?“[114] Darauf läßt er Trilocana antworten:

> (*atra trilocanaḥ*) *naitad asti. yato nāsmābhir upāttabhedaḥ kartā sādhayitum iṣṭaḥ, kiṃ tarhi sādhyasāmānyam. tasya*

---

[113] Ob sich Śaṅkarasvāmin dazu geäußert hat, läßt sich anhand der erhaltenen Fragmente nicht entscheiden; s. p. 69.

[114] J 239$_{15\text{-}16}$: *evaṃ sati bhavatu kartṛmātrasiddhiḥ, sarvajñatā tu katham asya, dṛṣṭānte tadanvayasyābhāvād iti cet.* Der Einwand greift PV 2.10'cd' (*asiddhir vā dṛṣṭānte*) auf.

ca yena viśeṣeṇa saha vāstavaḥ pratibandho 'sti, so 'py upādānādisākṣātkaraṇalakṣaṇo (*°karaṇa°* em. : *°kāraṇa°*) *viśeṣaḥ sādhyasāmānye niścetavye 'vaśyaniścetavyaḥ, tattyāge sādhyasāmānyatyāgaprasaṅgāt. na ca śakyaṃ tyaktum, sādhyasāmānyasya kṣityādidharmivyāpakatvāt...* J 239₁₇₋₂₁

[115]Dies ist nicht [so]. Wir wollen nämlich keinen Urheber beweisen, dessen Besonderheit genannt ist, sondern die Gemeinsamkeit des zu Beweisenden. Mit welcher Besonderheit aber es für diese eine reale Verbindung gibt, auch diese Besonderheit, die [im Fall von Gott] durch unmittelbare Kenntnis der Materialursache charakterisiert ist, ist notwendig festzustellen, wenn die Gemeinsamkeit des zu Beweisenden festzustellen ist. Wenn man nämlich diese [Besonderheit] ausschließt, folgt, daß man auch die Gemeinsamkeit des zu Beweisenden ausschließt. [Die Gemeinsamkeit] aber kann man nicht ausschließen, da sie den in Erde usw. bestehenden Beschaffenheitsträger umfaßt[116] ...

[115] Diese Stelle und auch der Rest des hier nicht vollständig zitierten Fragmentes (J 239₂₁-240₁₈) sind übersetzt in OBERHAMMER 1965: 29f. Das hier angeführte Stück ist auch übersetzt in OBERHAMMER 1964: 147.

[116] Da normalerweise die zu beweisende Beschaffenheit die beweisende umfaßt, nicht aber den Beschaffenheitsträger, steht die Aussage vielleicht verkürzt für: „... da es bei dem in Erde usw. bestehenden Beschaffenheitsträger [die beweisende Beschaffenheit] umfaßt.“ *dharmin* als logisches Subjekt des Beweises (*pakṣa*) ist wohl zu verstehen im Sinne von Pakṣilasvāmin: *sādhyaṃ ... dharmaviśiṣṭo ... dharmī – nityaḥ śabda iti* NBh 308₃₋₄, oder von Dignāga: *rjes su dpag par bya ba ni chos kyis khyad par du byas pa'i chos can* / PSV[V] D29a4 = *dharmiviśiṣṭo dharmy anumeyaḥ* PVA 580₁₄ (s. HATTORI 1958: 329). Später finden wir *pakṣa* anstelle von *sādhya* oder *anumeya: tatra sādhyadharmaviśiṣṭo dharmī pakṣaḥ* NBhū 301₁₆.

Trilocana geht also in seinem Beweis ausdrücklich nur von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten aus und nimmt an, daß die Besonderheit, ohne an der Umfassung teilzuhaben, dadurch implizit erwiesen sei, daß die Gemeinsamkeit mit dieser in der Realität verbunden sei (*vāstavaḥ pratibandhaḥ*). Diese Lehre findet sich bereits in einem *pūrvapakṣa* in Kamalaśīlas TSP, dessen Vertreter aber leider nicht namentlich genannt ist.[117]

---

[117] TSP 65 14-19: *yady asmābhir viśeṣaḥ sādhayitum iṣṭaḥ syāt, tadā sādhyavikalatā sādharmyadṛṣṭāntasya pūrvoktā syāt. yāvatā sāmānyena buddhimatpūrvakatvamātraṃ sādhyate, tasmiṃś ca siddhe tanvādīnāṃ* [= *lus la sogs pa* TSPtib 173b4; *tarvādīnām* Ms pā, gā] *sāmarthyād īśvaraḥ kartā sidhyati. na hi ghaṭādivat teṣāṃ kulālādiḥ kartā sambhavati. tena sāmānyasya viśeṣaviśiṣṭatvāt, tanvādiṣu* [= *lus la sogs pa la* TSPtib 173b4; *tarvādiṣu* Ms pā, gā] *cānyasya kartur asambhāvyamānatvāt, sāmarthyād viśeṣaparigraham antareṇāpīśvara eva kartāmīṣāṃ sidhyatīti.* = „Wenn von uns eine Besonderheit zu beweisen gewünscht wäre, dann könnte sich das vorher genannte Freisein des Beispiels der Gleichartigkeit nach vom zu Beweisenden ergeben. Insofern beweisen [wir] nur das bloße Voraussetzen eines Geistigen als Gemeinsamkeit. Und wenn dieses erwiesen ist, ist Gott implizit (*sāmarthyāt*) als Urheber der Körper (*tanu*)/Bäume (*taru*) erwiesen. Töpfer usw. sind nämlich für diese nicht so wie für den Topf usw. als Urheber möglich. Daher ist, weil die Gemeinsamkeit durch die Besonderheit bestimmt ist und weil ein anderer Urheber beim Körper/Baum usw. nicht möglich ist, durch Implikation, auch ohne daß die Besonderheit erfaßt wird, nur Gott als deren Urheber bewiesen." Die Stelle ist auch übersetzt in OBERHAMMER 1965: 29[42]. Der Fehler, den Kamalaśīla in diesem Fall dem Gegner vorwirft, ist der der *siddhasādhyatā*.

Die Idee, daß die Besonderheit, etwa der Ort, der Sache nach erkannt wird, geht auf Dharmakīrti zurück (PVSV 95 4-5): *arthād evāgnes tatpradeśāyogam vyavacchinattīti.* = „Implizit wird die Nichtverbindung des Feuers mit diesem Ort ausgeschlossen." (Auf die Stelle bezieht sich auch VETTER 1968: 352f.) Was mit „implizit" gemeint ist, erklärt Karṇakagomin, der *sāmarthyād* anstelle von *arthād* liest, in dem Sinne, daß

→

Geändert hat Trilocana gegenüber seinem Vorgänger nur insofern, als er die Verbindung zwischen der Gemeinsamkeit und der Besonderheit als *vāstavaḥ* charakterisiert,[118] während es bei jenem heißt, daß die Gemeinsamkeit durch die Besonderheit bestimmt sei.

Obwohl von Trilocana noch mehr Material zu seiner Gotteslehre erhalten ist, ist für den Zweck, die Richtung zu zeigen, in die er sich bei seinem Beweis bewegt, das hier behandelte ausreichend. Für weitere Informationen darf ich auf die bereits genannten Arbeiten (s. p. 70[96]) verweisen.

Bevor wir jedoch weiter gehen, möchte ich kurz auf einige wesentliche Unterschiede in der Interpretation des hier behandelten Materials zu der von Prof. Oberhammer eingehen, der Trilocanas Gotteslehre in zwei Arbeiten (OBERHAMMER 1964 u. 1965) ausführlich dargestellt hat. OBERHAMMER geht in seinem Aufsatz über den „Svābhāvika-sambandha" (1964) im wesentlichen von einer „extensionalen Logik der Buddhisten" (pp.

---

dort eben kein Rauch sein dürfte, wenn kein Feuer dort wäre (PVSVṬ 353,18): *yadi hi tatra nāgniḥ syān na eva dhūmo bhaved iti sāmarthyam.*

118 Auch eine weitere Stelle, in der Trilocana mit dem *vāstavapratibandha* argumentiert, zeigt, daß damit die Verbindung der in einem konkreten Fall gegebenen Besonderheit und Gemeinsamkeit gemeint ist. Dort sagt er, daß sich der Nachweis einer mit der zu beweisenden Gemeinsamkeit real verbundenen Besonderheit notwendigerweise ergibt, wenn diese Gemeinsamkeit festzustellen ist (*sādhyasāmānye niścetavye tena vāstavapratibandhasya viśeṣasya siddhir balād bhavantī ...*); zum Text und zur Übersetzung des ganzen Fragmentes s. OBERHAMMER (1964: 149-150). Auch OBERHAMMER (1964: 148-149) versteht die „Abhängigkeit auf Grund des Realen (*vāstavaḥ pratibandhaḥ*)" in diesem Sinne, wenn er schreibt, daß eine „Gemeinsamkeit niemals als ‚isolierte' Gemeinsamkeit vorkommen" könne, „sondern stets als dem zu beweisenden Subjekt inhärierende".

135-139), nach deren Auffassung die „Vyāpti als Koextension zweier Klassen" gesehen werde und mit einem „Begriff der Vorstellung als leeres ‚Vorstellungs-Symbol' einer Gruppe von Individualfällen" operiere (p. 140), aus. Dem stellt er die Auffassung der Naiyāyikas gegenüber, nach der die „Vyāpti (auch *sambandhaḥ* oder *pratibandhaḥ*) ... nicht die Koextension von Klassen, sondern das innerliche Verweisen eines Sachverhaltes auf den anderen" sei (p. 140), die man auch „intensional" nennen könnte (p. 140[25]). Das ist Oberhammers Darstellung des Umstandes, daß für die Naiyāyikas die Gemeinsamkeiten (*sāmānya*) real, während sie für die Buddhisten nur vorgestellt sind. Aufgrund dieses Unterschiedes und mit Hilfe der Lehren vom *svābhāvikaḥ sambandhaḥ* und vom *vāstavaḥ pratibandhaḥ* habe „Trilocana aber die Kritik Dharmakīrtis beziehungsweise die seiner Nachfolger endgültig überwunden, indem er zeigte, dass zum Nachweis des besonderen Urhebers der Welt kein selbständiger Beweis geführt zu werden brauchte, dessen logischer Nexus, wie Dharmakīrti gefordert hatte, erst ‚verifiziert' werden müsste, sondern dass vielmehr der besondere Urheber der Welt, sobald ein geistiger Urheber für sie im allgemeinen erwiesen war, durch eine einfache Ableitung ... vermittels der ‚Abhängigkeit auf Grund des Realen' notwendig gewonnen werden konnte" (OBERHAMMER 1965: 30). „Schlüssel zu Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha" könne, so OBERHAMMER (1964: 135), „die Lehre" sein, „daß die notwendige Beziehung, auf der die Schlußfolgerung beruht, durch eine Wahrnehmung des Denkorgans erkannt wird." Diese Lehre wird von Jayantabhaṭṭa auch in der Nyāyamañjarī referiert, ohne jedoch Trilocana namentlich zu erwähnen.[119] Zu einer dort in diesem Zusammenhang gemach-

[119] Die Stelle ist übersetzt in OBERHAMMER 1964: 134.

ten Bemerkung, daß die Erkenntnis der Umfassung auf den Gemeinsamkeiten beruhe, schreibt OBERHAMMER (1964: 135): „Denn das Erkennen der Vyāpti hängt von den Gemeinsamkeiten ... ab.'[120] In dieser Bemerkung, die schlagartig eine jahrhundertealte Auseinandersetzung in ihrer inneren Struktur erhellt, verbirgt sich offenbar Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha." Die wesentlichen Neuerungen Trilocanas zur Überwindung der buddhistischen Vorwürfe sind also nach Oberhammer:

1) die Lehre, daß die Umfassung von Gemeinsamkeiten durch die zum Denksinn gehörende Wahrnehmung erkannt wird
2) die Lehre vom *svābhāvikasambandha* zwischen Gemeinsamkeiten als eine Art des innerlichen Verweisens
3) die Lehre vom *vāstavaḥ pratibandhaḥ*

Von diesen drei Punkten weicht mein Verständnis bezüglich der ersten beiden von Oberhammers ab. Daher möchte ich kurz darauf eingehen. Über die Funktion des *vāstavapratibandha* (s. oben pp. 81[117] u. 82[118]) stimmen wir überein, wenn auch zu bemerken bleibt, daß Dharmakīrti nicht gefordert hatte, daß der logische Nexus zwischen Besonderheit und Gemeinsamkeit „erst ‚verifiziert' werden müsste". Nach Dharmakīrti wird ebenso wie nach Trilocana die Besonderheit implizit erkannt, wenn die Gemeinsamkeit erkannt ist (s. oben p. 81[117]).

zu 1) Die zum Denksinn gehörende Wahrnehmung leistet also die Erkenntnis dieses „innerlichen Verweisens". Das bringt OBERHAMMER (1965: 25) in seiner Beurteilung des bei Jñāna-

[120] Der Text auf den sich Oberhammer hier bezieht lautet: ... *jvalanatvādisāmānyapurassaratayā vyāptigrahaṇāt* NM[2] I 319₁₄.

śrīmitra erhaltenen, oben (p. 71) angeführten Fragmentes (VC 2₁₄₋₁₉) noch einmal deutlich zum Ausdruck:

> In diesem Fragment wird deutlich, was die ‚Abhängigkeit des Wesens', durch die zwei Gemeinsamkeiten logisch verbunden sind, ihrer Natur nach ist. Bemerkenswert ist nämlich die Feststellung, dass diese Abhängigkeit nicht empirisch-methodisch ‚verifizierbar' ist, sondern durch eine Einsicht denkend[121] erkannt wird. Es ist nämlich das Denken (*manas*), durch das die ‚Abhängigkeit des Wesens' erkannt wird, indem es sich auf die Gemeinsamkeiten selbst richtet.

So ganz unabhängig von der Empirie scheint aber Trilocana diese Erkenntnis nicht verstanden zu haben, denn im Fragment fordert er immerhin Unterstützung durch mehrmaliges Sehen (*bhūyodarśanasahāyena manasā tajjātīyānām sambandho gṛhīto bhavati*). Wäre der Denksinn nämlich unabhängig vom Sehen auf äußere Dinge tätig, so sein Schüler Vācaspati, dürfte es keine Blinden und Tauben geben.[122] Außerdem scheint sich Trilocanas Lehre in der Nyāya-Schule keiner großen Beliebtheit erfreut zu haben. So wird die zum Denksinn gehörende

---

[121] Oberhammers Erklärung in Anm. 37: „Mit ‚denkerischer Einsicht' u.ä. gebe ich den Begriff des *mānasapratyakṣam* wieder. Dieser Begriff … ist eigentlich historisch exakt als ‚Wahrnehmung durch das Denkorgan' zu bestimmen, wobei Wahrnehmung im Sinne des Nyāya ein direktes sinnliches Erkennen meinen dürfte …"

[122] *anapekṣasya manaso bāhye pravṛttāv* (NVTṬ[1], VC : *bāhyapravṛttāv* NVTṬ[2]) *andhabadhirādyabhāvaprasaṅgāt* NVTṬ[1] 310₁₈₋₁₉ = NVTṬ[2] 140₇₋₈; auch zit. VC 6₁₋₂, übersetzt in LASIC 2000a: 85. OBERHAMMER kennt zwar diese Kritik, meint aber, daß die Einschränkung, daß „die Wahrnehmung durch das Denkorgan nur im Anschluss an die gewöhnliche sinnliche Erkenntnis Erkenntnisse über Dinge der Aussenwelt" vermitteln könne, „wahrscheinlich … noch nicht von Trilocana gemacht wurde" (1965: 25[37]).

Wahrnehmung von Vācaspati ausdrücklich als das die Umfassung erfassende Erkenntnismittel abgelehnt[123] und auch Udayana, der die Lehre vom *svābhāvikasambandha* übernimmt, zieht diese Möglichkeit nicht in Betracht. Nach ihm wird der *svābhāvikasambandha* durch einen von mehrmaligem Sehen unterstützten *tarka* erkannt.[124] Somit scheint mir die zum Denksinn gehörende Wahrnehmung nicht geeignet, eine Einsicht in eine „Abhängigkeit", die „nicht empirisch-methodisch ‚verifizierbar' ist", zu liefern.

zu 2) Ist nun der *svābhāvikasambandha* wirklich eine Art des inneren Verweisens? Oberhammer argumentiert, daß aus dem Umstand, daß der buddhistische Vorstellungsbegriff „von Trilocana mit der Begründung abgelehnt wurde, daß mit ihm keine Erkenntnis im Bereich des Realen erkannt werden könne," zu schließen sei, „daß Trilocana mit der von ihm geforderten Verbindung etwas anderes meint als Dharmakīrti's ‚Verbindung durch das Eigenwesen' (*svabhāvapratibandha*)." Weiters fährt er fort:

> Erinnert man sich ferner an die Begründung einer notwendigen Erkenntnis der Vyāpti, die Jayanta im Zusammenhang mit Trilocana's Lehre referiert hatte, daß nämlich die Erkenntnis der Vyāpti von der Erkenntnis der Gemeinsamkeiten abhänge,[125] so ergibt sich, daß Trilocana mit der von ihm geforderten Verbindung im Bereich des Realen

[123] S. unten p. 91[135].

[124] S. OBERHAMMER 1964: 164: *anvayavyatirekaviṣayabhūyodarśanasāhāyyakam ... tarkaḥ.*

[125] Vgl. oben p. 84: „Denn das Erkennen der Vyāpti hängt von den Gemeinsamkeiten ... ab.' In dieser Bemerkung ... verbirgt sich offenbar Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha."

> das Abhängen eines realen Sachverhaltes von einem anderen meint, sofern diese Abhängigkeit durch die jeweiligen Gemeinsamkeiten bedingt ist.[126]

In der Ablehnung des buddhistischen Vorstellungsbegriffs durch Trilocana steckt nun sicherlich der bekannte Unterschied, daß für die Naiyāyikas die Gemeinsamkeiten wirklich existieren, während sie für die Buddhisten nur vorstellungsmäßig gegeben sind. Auch die Aussage, daß die Umfassung unter Voraussetzung der Gemeinsamkeiten erfaßt wird, muß wohl in diesem Sinne verstanden werden,[127] denn an sich ist der Umstand, daß das Erfassen der Umfassung mit Gemeinsamkeiten operiert, nichts Außergewöhnliches[128] und wird auch von den Buddhisten nicht bestritten. Somit ergibt sich für den *svābhāvikasambandha*, daß er eine Verbindung zwischen zwei als existent angenommenen Gemeinsamkeiten bezeichnet. Ein „innerliche[s] Verweisen eines Sachverhaltes auf den anderen", der „nicht empirisch-methodisch ‚verifizierbar' ist, sondern durch eine Einsicht denkend erkannt wird", kann ich aber aus diesen Stellen nicht herauslesen. Auch eine weitere von OBERHAMMER (1964: 145-146) geltend gemachte Stelle

> Was diese innere Einsicht für die Grundlegung des logischen Nexus bedeutet, formuliert Trilocana mit folgenden Worten: ‚Würde er (= Rauch) es (= Feuer) aber verfehlen, dann würde er eine Verbindung überschreiten, die von einer

---

[126] OBERHAMMER 1964: 143-144.

[127] Vgl. dazu auch Jayantabhaṭṭas unmittelbar darauf angesprochenen *pūrvapakṣa*: *yat tūktam – sāmānyaṃ vāstavaṃ nāstīti* ... NM[2] I 319₁₅.

[128] Diese Tatsache wird schon von Kumārila festgehalten; vgl. dazu die bereits oben (p. 72[104]) angeführte Stelle: *bhūyodarśanagamyā hi vyāptiḥ sāmānyadharmayoḥ* / ŚV *anumānapariccheda* 12ab.

> bedingenden Bestimmung frei ist (*upādhirahitam*).'[129] Die Einsicht in den inneren Zusammenhang zwischen zwei Gemeinsamkeiten muß daher notwendig die Erkenntnis enthalten, daß dieser Zusammenhang nicht durch zusätzliche Bedingungen hervorgerufen ist, sondern sich nur aus dem ‚Was' der betreffenden Gemeinsamkeiten ergibt. Erst dadurch gewinnt er den Charakter der Notwendigkeit.

weist nicht notwendig auf ein völlig von Dharmakīrtis Konzept verschiedenes Verständnis bei Trilocana. Trilocanas Aussage *tadvyabhicāre upādhirahitaṃ sambandham atikrāmet* ist nämlich, wie bereits oben (p. 73) gezeigt, in Anlehnung an PVin 2.57'cd formuliert. Zuletzt deutet auch OBERHAMMERs (1964: 158-159) im Zusammenhang mit Vācaspatis *svābhāvikasambandha*-Lehre gemachte Bemerkung nicht auf eine Verschiedenheit der Konzepte:

> Die Umformung dieser Lehre äußert sich in einem Zurücktreten des ontologischen Aspektes des Svābhāvikasambandha. ... Der einzige deutliche Hinweis auf die ontologische Fundierung ... findet sich bei Vācaspati in einer gegnerischen Formulierung: ... *na bhāvasvabhāvaḥ paryanuyojyaḥ* ... Diese Forderung, daß das Wesen (*svabhāvaḥ*) der Dinge nicht mehr in Frage gestellt werden dürfte, ist wohl nur sinnvoll – will man darin nicht eine philosophische Plattheit sehen – wenn man sie so versteht, daß der ‚Inhalt' jeder Gemeinsamkeit, die ein bestimmtes Etwas zu diesem Etwas macht (dies scheint der Sinn von *svabhāvaḥ* zu sein), unveränderlich und vorgegeben ist, weil dieses Etwas sonst aufhören würde, dieses Etwas zu sein.

---

[129] OBERHAMMER 1964: 145[51] verweist auf die oben (p. 71) zitierte Stelle: *tadvyabhicāre upādhirahitaṃ sambandham atikrāmed iti* VC 2$_{15\text{-}16}$ (= J 161$_{24\text{-}25}$); zu weiteren Stellenverweisen s. oben p. 71[97]

Der hier angesprochene Gegner ist nämlich Dharmakīrti: *na hi svabhāvā bhāvānāṃ paryanuyogam arhanti* PVSV $84_{19\text{-}20}$.

Vācaspatimiśra

Der nächste Autor, dem wir uns zuwenden, ist Vācaspati, der Schüler Trilocanas. Hier finden wir die Dreiteilung der Dinge in *pakṣa, sapakṣa* und *vipakṣa*, die bereits bei Śaṅkarasvāmin (s. p. 64) und Trilocana (s. p. 74) durch die nähere Bestimmung des *pakṣa* als *asmadādivinirmitetarat* zum Ausdruck gebracht wurde, wieder aufgenommen und zum erstenmal explizit formuliert:

> *trayo hi khalu bhāvā jagati bhavanti – prasiddhacetanakartṛkāḥ yathā prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ, prasiddhatadviparyayāḥ yathā paramāṇvākāśādayaḥ, sandigdhacetanakartṛkāḥ yathā tanutarumahīdharādayaḥ. tatra prameyatvād vādivipratipatter vā sādhakabādhakapramāṇābhāve cetanakartṛtve saṃśayaḥ.* NVTṬ[2] $953_{2\text{-}5}$
>
> In der Welt gibt es nämlich drei [Arten von] Dingen: solche wie Paläste, Wachtürme, Torbauten und Torbogen usw., deren geistiger Urheber bekannt ist; solche wie die Atome und den Äther usw., von denen das Gegenteil davon bekannt ist; [und] solche wie Körper, Bäume, Berge usw., deren geistiger Urheber zweifelhaft ist. Bei diesen gibt es bezüglich der Tatsache, daß [sie] einen geistigen Urheber haben, einen Zweifel, entweder weil sie Objekte gültiger Erkenntnis[130]

---

[130] Der Umstand, Objekt gültiger Erkenntnis zu sein, kann insofern einen Zweifel verursachen, als derartige Objekte sowohl einen geistigen →

> sind oder weil es bei [gleichzeitigem] Fehlen eines beweisenden oder negierenden (*bādhaka*) Erkenntnismittels zwischen den Disputanten Meinungsverschiedenheiten über sie gibt.[131]

Wie Trilocana faßt auch Vācaspati die Umfassung als eine dem Wesen nach gegebene Verbindung (*svābhāvikaḥ sambandhaḥ*) auf. Bei der Feststellung der Umfassung allerdings weist er die von seinem Lehrer Trilocana vertretene Meinung, daß diese Verbindung durch den Denksinn mit Unterstützung des mehrmaligen Sehens erfaßt werden könne, ausdrücklich zurück. Erkannt werde diese Verbindung, so Vācaspati, „in [Fällen], wo die Relationsglieder[132] wahrnehmbar sind, durch Wahrnehmung ... Diese Feststellung gehört nicht zum Denksinn."[133] Aus der Erklärung, wie das durch Wahrnehmung geschieht, wird deutlich, daß es sich auch hier um mehrmalige Wahrnehmung handelt, und die Unterstützung durch *bhūyodarśana* ist auch gefordert, wenn es sich um die Erkenntnis nicht wahrnehmbarer Relationsglieder handelt: „Ebenso sind für die

Urheber haben können als auch nicht.

[131] Diese Dreiteilung findet sich auch in seiner Nyāyakaṇikā (NKaṇ 150,17-19; s. Anm. 136). Auf diese Dreiteilung bezieht sich auch Mokṣākaragupta in seiner Tarkabhāṣā; s. KAJIYAMA 1998: 96. In n.257 verweist KAJIYAMA auf die Stellen bei Jñānaśrīmitra und Ratnakīrti, in denen sie auf diese Dreiteilung eingehen.

[132] Für die Interpretation dieser Stelle bei Jñānaśrīmitra mit einer Lesung *pratyakṣasambandheṣu* anstelle des für Vācaspati belegten *pratyakṣasambandhiṣu* s. LASIC 2000a: 84[30].

[133] Zum Text s. Anm. 135. Mit der Ablehnung der Möglichkeit einer Erkenntnis dieser Verbindung durch den Denksinn steht Vācaspati nicht allein da. Diese Möglichkeit wird auch von Śālikanātha und Pārthasārathimiśra zurückgewiesen (zu den Stellenverweisen s. p. 73[105]).

durch andere Erkenntnismittel erkannten Relationsglieder[134] eben [diese] anderen Erkenntnismittel, die jeweils durch mehrmaliges Sehen unterstützt sind, als Erkenntnismittel zur Erfassung der dem Wesen nach gegebenen Verbindung abzuleiten."[135]

Vācaspati folgt seinem Lehrer hingegen darin, daß im Fall einer Umfassung von Gemeinsamkeiten durch das Erschließen der Gemeinsamkeit auch deren Besonderheit erkannt wird. Um dies und auch um seine Beweisführung ersichtlich zu machen, eignet sich folgende Stelle aus seiner Nyāyakaṇikā, die direkt auf die dortige Dreiteilung der Dinge[136] folgt:

> *tatra vivādādhyāsitā upalabdhimatkartṛkāḥ, kāryatvād acetanopādānatvād vā. yat kāryam acetanopādānaṃ vā, tat sarvam upalabdhimatkartṛkam, yathā prāsādādi. tathā ca tanubhuvanādayaḥ. tasmāt te 'py upalabdhimatpūrvakā iti. ... na ca pṛthivyādīnāṃ kāryatvam asiddham, mahattve sati kriyāvattvena vā sāvayavatvena vā vastrādivat tatsiddheḥ.*

---

[134] Zur Lesung *mānāntaraviditasambandhiṣu* s. LASIC 2000a: 84[30].

[135] *kena* (VC, VyN : *kaḥ* NVTṬ[1,2]) *punaḥ pramāṇena* (*eṣa* erg. VC, VyN) *svābhāvikaḥ sambandho gṛhyate. pratyakṣasambandhiṣu* (NVTṬ[1], R : *pratyakṣaṃ sam°* NVTṬ[2]: *°sambandheṣu* VC, VyN) *pratyakṣeṇa ... ... tad idam avadhāraṇaṃ na mānasam ... ... evaṃ mānāntaraviditasambandhiṣu* (NVTṬ[1,2] : *°sambandheṣu* VC, VyN) *mānāntarāṇy eva yathāsvaṃ bhūyodarśanasahāyāni svābhāvikasambandhagrahaṇe pramāṇāny* (NVTṬ[2]: *pramāṇam* NVTṬ[1], VC) *unnetavyāni* NVTṬ[1] 310₉₋₂₅ (= NVTṬ[2] 139₁₇-140₁₄; zit. mit Abweichungen in VC 5₆-6₁₃ = J 163₅₋₂₂; VyN 3₁₃-5₂ = R[2] 107₂₂₋₂₆). Die Stelle ist auch übersetzt in OBERHAMMER 1964: 162.

[136] *trayo hi khalu jagati bhāvā bhavanti – prasiddhacetanakartṛkāś ca yathā prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ, prasiddhatadviparyayāś ca yathā paramāṇvākāśādayaḥ, sandigdhakartṛkāś ca yathā tanutarumahīmahīdharādayaḥ* NKaṇ 150₁₇₋₁₉.

yadi manyeta – [137,138]*buddhimanmātrapūrvakatve*[a] *sādhye siddhasādhanam. abhimataṃ hi pareṣām api karmajatvāt*[b] *kāryajātasya karmaṇaś ca*[c] [d]*cetanāhetutvād tatkāraṇatvaṃ jagataḥ.*[d] *sarvajñapūrvakatve tu* [e]*na tena hetor vyāptir dṛṣṭacarī,*[e] *dṛṣṭāntaś ca sādhyahīnaḥ, kulālādīnām asarvajñatvāt. viruddhatā ca hetoḥ, asarvajñapūrvakatvenaiva kumbhādau* [f]*utpattimattvasya vācetanopādānatvasya vā*[f] *vyāpter upalabdheḥ.*[138] [139]*na copalabdhimatpūrvakatvamātraṃ*[g] *sādhanaviṣayaḥ. tadviśeṣasya tu sarvajñapūrvakatvasyātadviṣayasyāpi*[h] *tataḥ siddhir iti sāmpratam. tathā hi*[i] – [140]*yady asau viśeṣo na sādhanaviṣayaḥ*[j]*, katham atas tatsiddhiḥ. siddhatvāt*[k] [l]*katham aviṣayaḥ.*[l] *viṣayaś cet, kathaṃ*

[137...137] Zit. in R[2] 33₂₄-34₆.

[138...138] Dieser Teil des *pūrvapakṣa* findet sich etwas umformuliert auch in SVR 407₁₉-408₃: *nanu buddhimaddhetutāmātram atra siṣādhayiṣitaṃ tadviśeṣo vā. ādye pakṣe siddhasādhanam. abhimataṃ hi pareṣām api buddhimaddhetutāmātraṃ gotrādau, karmajatvāt kāryajātasya karmaṇaś ca cetanāhetukatvāt* (*cetanā°* em. : *cetana°*). *dvitīye tu viruddhatā hetoḥ. tathā hi – sakalajño buddhimān atra sādhyatayābhīṣṭaḥ. dṛṣṭānte ca kuṭe tadvilakṣaṇo 'sau samupalabhyate. dṛṣṭāntadṛṣṭadharmānusāreṇa ca dṛṣṭārthe pratipattir bhavatīti siṣādhayiṣitadharmaviparyayaprasādhanād viruddhaṃ kāryatvam. dṛṣṭāntaś ca sādhyavikalaḥ, kalaśe tathāvidhasya buddhimato 'bhāvāt.*

[139...139] Zit. in SVR 408₃-₁₀.

[140] Die folgende Stelle hat Vācaspati von Trilocana übernommen, dessen Fragment bei Jñānaśrīmitra erhalten ist: *evaṃ sādhanāyattāṃ viśeṣasiddhim ācāryo manyamāno yad dūṣaṇam avādīt ... yady asau viśeṣo na sādhanena viṣayīkṛtaḥ, katham atas tatsiddhiḥ. sidhyan vā, katham aviṣayaḥ. viṣayaś cet, kathaṃ svāśrayāṃ doṣagatiṃ na spṛśed iti tan nirastam* J 240₁₁-₁₄; übersetzt in OBERHAMMER 1964: 149f. Wer derjenige ist, dem Trilocana diese Widerlegung zuschreibt, ist mir nicht bekannt.

[m]*na svāśrayāṃ doṣagatiṃ spṛśed*[m] *iti.*[n] [o]*tad ayuktam,*[o] *sāmānyamātravyāptāv apy antarbhāvitaviśeṣasyaiva*[p] *sāmānyasya pakṣadharmatāvaśeṇa sādhyadharmiṇy anumānāt*[q], *itarathā sarvānumānocchedaprasaṅgāt. tathā hi – vahnyanumānam api na sāmānyamātraviṣayam*[r], *tasya prāg eva siddhatvāt. nāpi tadviśiṣṭagirigocaram*[s], *vahnitvasāmānyasya*[t] *tatsambandhābhāvena*[u] *tadviśeṣaṇatvānupapatteḥ*[v].[137,139] NKaṇ 150_{19}-151_{7}

[a] *buddhimanmātrapūrvakatve* em. : *buddhimattvamātre* NKaṇ : *buddhimatpūrvakatve* R [b] NKaṇ : *karmajatvaṃ* R [c] *ca* R; o.E. NKaṇ [d...d] NKaṇ : *cetanātmakatvāt cetanāhetukatvād vā. taddhetukatvaṃ ca jagataḥ.* R [e...e] NKaṇ : *sādhye vyāptiḥ svapne 'pi nopalabddhā* R [f...f] NKaṇ : *kāryatvasya* R [g] NKaṇ, R : *buddhimaddhetutāmātraṃ* SVR [h] *sarvajñapūrvakatvāsyā°* NKaṇ, R : *sarvajñatvasyā°* SVR [i] *tathā hi* NKaṇ, R : *yato* SVR [j] °*viṣayaḥ* R, SVR : °*vyāptaḥ* NKaṇ [k] NKaṇ, SVR : *siddhaṃ vā* R [l...l] NKaṇ, R; o.E. SVR [m...m] *na svāśrayāṃ doṣagatiṃ spṛśed* J, SVR : NKaṇ *na svāśrayāt taddoṣagatiṃ spṛśed* : *ananvayadoṣam na spṛśed* R [n] NKaṇ : *iti ced.* R : o.E. SVR [o...o] NKaṇ : *tad asundaram* SVR : *ucyate* R [p] *eva* o.E. R, SVR [q] NKaṇ : *anumīyamānatvāt* SVR : *anumānāt viśeṣaviṣayam anumānam bhavaty eva* R [r] *sāmānya°* NKaṇ, R : *vahnisāmānya°* SVR [s] °*gocaram* R, SVR : °*gocaro* NKaṇ [t] *vahnitva°* NKaṇ, R : *vahni°* SVR [u] °*sambandhā°* NKaṇ, R : °*sambandhitvā°* SVR [v] °*viśeṣaṇa°* R, SVR : °*viśeṣa°* NKaṇ

Von diesen [in der Dreiteilung genannten] haben diejenigen, die Gegenstand der Diskussion sind, einen geistigen Urheber, weil sie Wirkung sind, oder weil sie eine ungeistige Materialursache haben. Was eine Wirkung ist oder eine ungeistige Materialursache hat, das alles hat einen geistigen Urheber, wie ein Palast usw.; und ebenso sind Körper, Erde usw. Daher setzen auch diese einen Geistigen voraus. ... Das Wirkungsein der Erde usw. aber ist nicht unerwiesen, weil dieses entweder dadurch, daß ihnen bei [gleichzeitig] gegebener Größe eine Tätigkeit zukommt,[141] oder dadurch,

[141] Der Zusatz *mahattve sati* hat den Zweck, die Atome aus dem Bereich →

daß sie Teile haben, erwiesen ist; wie im Falle eines Stoffes.

Wenn man meinen sollte: „In dem Fall, daß das Voraussetzen eines bloßen Geistigen das zu Beweisende ist, ergibt sich ein Beweis von [bereits] Bewiesenem. Es wird nämlich auch von den Gegnern angenommen, daß die Welt dieses [Geistige] zur Ursache hat, da [nach deren Meinung] die Gesamtheit der Wirkungen aus dem Karma entsteht und das Karma [seinerseits] einen Willensakt zur Ursache hat. Wenn aber das Voraussetzen eines Allwissenden [das zu Beweisende ist, dann] wurde die Umfassung des Grundes durch dieses [Voraussetzen eines Allwissenden] vorher nicht gesehen, und das Beispiel ist ohne das zu Beweisende, da Töpfer usw. nicht allwissend sind. Außerdem ist der Grund widersprüchlich, weil man im Fall eines Topfes usw. eine Umfassung des Entstandenseins oder des Besitzens einer ungeistigen Materialursache nur durch das Voraussetzen eines Nichtallwissenden beobachtet. Aber es ist nicht richtig [zu sagen]: Das bloße Voraussetzen eines Geistigen ist Gegenstand [dieses] Beweises, aber dessen Besonderheit, das Voraussetzen eines Allwissenden, ist, obwohl nicht Gegenstand des [Beweises], aufgrund dessen erwiesen. Wenn nämlich diese Besonderheit nicht Beweisgegenstand ist, wie sollte sie aufgrund dieses [Beweises] erwiesen sein? Weil [sie aber angeblich] erwiesen ist, wie sollte sie nicht Gegenstand sein? Wenn sie Gegenstand ist, warum sollte sie mit der Art (*gati*) des [vorher genannten] Fehlers als ihr selbst zukommende nicht in Berührung kommen?“

[Antwort:] Das ist nicht richtig, weil auch in dem Fall, daß eine Umfassung zwischen bloßen Gemeinsamkeiten gege-

---

der Dinge, die Wirkungen sind, auszuschließen. Den Atomen kommt zwar Tätigkeit zu, aber keine Ausdehnung.

ben ist, kraft dessen, daß die [beweisende] Beschaffenheit dem Beweisgegenstand zukommt, beim Träger der zu beweisenden Beschaffenheit die Gemeinsamkeit, in der eben die Besonderheit enthalten ist (*antarbhāvitaviśeṣa*),[142] er-

---

[142] Der Ausdruck *antarbhāvitaviśeṣa* geht auf Maṇḍanamiśra zurück, der die Frage stellt, wie in dem Falle, daß das Urhebersein als Gemeinsamkeit das zu Beweisende ist, dieses Urhebersein ohne Grund als die in der Allwissenheit bestehende Besonderheit enthaltend bewiesen sein soll: *sādhyaṃ cet kartṛtvam tat katham antarbhāvitasarvajñatvaṃ* (*antar°* NKaṇ 150 15 : *anantar°* VV) *hetum antareṇa seddhum arhati* VV 150 3-4. Ich fasse hier *antarbhāvitasarvajñatva* als von *kartṛtva* abhängiges Bahuvrīhi auf, wie das auch schon in Vācaspatis Einleitung zu dieser Stelle der Fall ist: *sarvakāryāṇāṃ tanubhuv<an>ādīnām upalabdhimān kartā pratīyamāno 'ntarbhāvitasarvajñatva eva pratīyate* ... NKaṇ 149 19-20 = „Sofern der geistige Urheber aller Wirkungen, [nämlich] Körper, Erde usw., erkannt wird, wird er nur als einer mit enthaltener Allwissenheit erkannt ..." Auch in der uns betreffenden Stelle konstruiere ich *antarbhāvitaviśeṣasyaiva sāmānyasya* in dieser Weise. Anders ausgedrückt bedeutet das, daß die Gemeinsamkeit durch die Besonderheit bestimmt ist: ... *pakṣadharmatābalād viśiṣṭasya tasya* (= *sāmānyasya*) *siddhiḥ* NKaṇ 151 18-19.

Der Umstand, daß, wenn ein bestimmter Sachverhalt erkannt wird, andere mit diesem verbundene Sachverhalte erkannt werden, da sie in diesem enthalten sind, charakterisiert den in NSū 1.1.30 definierten *adhikaraṇasiddhānta* (zur Übersetzung und zu weiterem Material vgl. TPhSI I 27f.). Vgl. dazu Vācaspatis Erklärung *tena yasminn arthe jñāyamāne tadanuṣaṅgiṇo 'rthās tadantarbhāvino gamyante* (NVTṬ[1] : *°bhāvena jñāyante* NVTṬ[2]) ... *tena* (NVTṬ[2]; *anena* NVTṬ[1]) ***rūpeṇādhikaraṇasiddhāntaḥ*** NVTṬ[1] 504 19-505 03 (= NVTṬ[2] 264 20-21). Daß der *adhikaraṇasiddhānta* neben der durch einen *tarka* unterstützten *pakṣadharmatā* auch eine Methode ist, nach der die Besonderheit bewiesen werden kann, wenn das allgemeine Voraussetzen eines Geistigen an sich einmal bewiesen ist, zeigt das Beispiel, das Vācaspati in Anschluß an die obige Stelle anführt: [a]*vivādādhyāsitam upalabdhimatkāraṇam utpattimattvād vastrādivad iti.*[a] *atra hi pṛthivyādigatenotpattimattvenopalabdhi-*

→

schlossen wird,[143] da sonst folgt, daß sich jedes Erschließen

---

matpūrvakatvaṃ (NVTṬ[2] : °*otpattimatteno*° NVTṬ[1]) *tadgataṃ sādhyamānaṃ svasiddhyantargatānuṣaṅgisarvajñatvādyupetam eva sidhyati. nānyathehopalabdhimatpūrvakatvasiddhir* (NVTṬ[2]; °*pūrvakatvasya siddhir* NVTṬ[1]) *iti* NVTṬ[1] 505₃₋₆ (= NVTṬ[2] 265₁₁₋₁₄). = „Das zur Diskussion Stehende hat eine geistige Ursache, weil es [die Beschaffenheit des] Entstehens hat, wie ein Stoff. Hier ist nämlich bewiesen, daß das Voraussetzen eines Geistigen, das zu dieser [Erde usw.] gehört [und] das aufgrund der zur Erde usw. gehörenden [Beschaffenheit des] Entstehens bewiesen wird, von der [Beschaffenheit der] Allwissenheit usw., die, sofern sie in seinem Beweis enthalten ist, mit diesem verbunden ist, eben begleitet ist. Ansonsten [gibt es] hier [auch] keinen Beweis des Voraussetzens eines Geistigen."

[a] Der Beweis findet sich fast wörtlich auch bei Bhāsarvajña; s. p. 114.

[143] Da Vācaspati hier nicht näher angibt, ob die *pakṣadharmatā* des Beweisenden oder die des zu Beweisenden gemeint ist, könnte die Stelle auch folgendermaßen sinnvoll interpretiert werden: „weil ... kraft dessen, daß die Gemeinsamkeit, in der eben die Besonderheit enthalten ist, eine Beschaffenheit des Beweisgegenstandes ist, ... [diese sobeschaffene Gemeinsamkeit / die in der Gemeinsamkeit enthaltene Besonderheit] erschlossen wird." Denn zunächst ist es leichter nachvollziehbar, daß die in Gott bestehende Besonderheit des Urhebers deswegen für die Erde erwiesen sein soll, weil ihr die Beschaffenheit des Besitzens eines Urhebers an sich zukommt, nicht aber weil sie die Beschaffenheit des Wirkungseins besitzt. Trotzdem fasse ich auch hier die *pakṣadharmatā* als vom *hetu* ausgesagt auf, da diese an denjenigen Stellen, wo sie zur Sprache kommt, als Charakteristikum des *hetu* behandelt wird. Vgl. dazu Vācaspatis Kommentar zu Uddyotakaras Nyāyabhāṣya ad NSū 1.1.5: ***trividham itīty*** *anvayavyatirekiṇaṃ lakṣayati* – ***tatreti vivakṣitopapattiḥ*** *pakṣadharmatā,* ***tajjātīyopapattir*** *anvayaḥ,* ***vipakṣāvṛttir*** *vyatirekaḥ. anvayimātrād vyatirekimātrāc ca vyāvṛtto 'nvayavyatireki darśanīya iti hetutrayasādhāraṇe* ... NVTṬ[1] 313₂₄₋₂₆ (= NVTṬ[2] 144₈₋₁₀). Die hier beschriebenen ersten drei der in der Nyāya-Schule vertretenen fünf Merkmale eines logischen Grundes, von denen das er-

→

aufhört. Es hat nämlich auch der Schluß auf Feuer weder die bloße Gemeinsamkeit zum Objekt, da diese schon vorher erwiesen ist, noch hat er den durch diese [Gemeinsamkeit] bestimmten Berg zum Bereich, weil es nicht möglich ist, daß die Gemeinsamkeit Feuersein, da es [für diese] keine Verbindung mit diesem [Berg] gibt, etwas ist, das den [Berg] bestimmt.

Anschließend führt Vācaspati einen Beweis, in dem er aus dem Tätigkeitscharakter einer Farberkenntnis zunächst allgemein auf ein Instrument/einen Sinn (*indriya*) schließt, dem diese Tätigkeit zukommen muß. Dann leitet er aus dem Umstand, daß die allgemeine beweisende Beschaffenheit dem Beweisgegenstand zukommt (*pakṣadharmatābalāt*) und durch Ausschluß von anderen Möglichkeiten, die Erkenntnis dieses besonderen Instrumentes ab, nämlich der Sehsinne, die ja verschieden sein müssen von denen, die z.B. durch die Tätigkeit

ste eben in der *pakṣadharmatā* besteht, finden sich auch bei Jayantabhaṭṭa[a] und Bhāsarvajña[b]. Ebenso ist in der Nyāyakandalī in einer Auseinandersetzung mit den Buddhisten im Zusammenhang mit dem Gottesbeweis die *pakṣadharmatā* nur als vom Beweisenden ausgesagt sinnvoll zu interpretieren: „Das Wesen der Schlußfolgerung ist zweifach: die Umfassung und die *pakṣadharmatā*. Von diesen wird kraft der Umfassung die Gemeinsamkeit bewiesen, und kraft dessen, daß [das Beweisende] eine Beschaffenheit des Beweisgegenstandes ist, wird die beabsichtigte Besonderheit von der Natur des individuellen Feuers, das durch den Berg usw. bestimmt ist, bewiesen (*dvayam anumānasya svarūpaṃ vyāptiḥ pakṣadharmatā ca. tatra vyāptisāmarthyāt sāmānyaṃ sidhyati, pakṣadharmatābalena cābhipreto viśeṣaḥ parvatādyavacchinnavahnisvalakṣaṇātmā sidhyati* NKand 55,10-12)."

[a] *... liṅgam. tac ca pañcalakṣaṇam. kāni punaḥ pañca lakṣaṇāni. pakṣadharmatvaṃ ...* NM[2] I 283,2-3

[b] *tatra pañcarūpo 'nvayavyatirekī [hetuḥ]. rūpāṇi tu pakṣadharmatvam ...* NSā 301,1 = NBhū 301,14

des Schneidens erschlossen werden.[144] Daraufhin fährt er, wieder auf den Allwissenden zurückkommend, fort:

> [145]*tathehāpi. saty apy* [a]*utpattimattvasyācetanopādānatvasya cā*[a]*pādānopakaraṇasampradānaprayojanajñakartṛmātravyāptatve* [b]*vivādādhyāsiteṣu pakṣadharmatābalād*[c] [d]*viśiṣṭasya tasya*[d] *siddhiḥ. anyathā sāmānyasyāpi vyāpakābhimatasyāsiddhiḥ*[e] *syāt, nirviśeṣasyāsambhavāt*[f]*, viśeṣasya cānyasyānupapatteḥ*[g]*. asarvajñasya cātrādṛṣṭādibhedavijñānarahitasyādhiṣṭhātṛbhāvāsambhavāt* [h]*sarvajñātmaka eva viśeṣo balād āpatati*[h]*.*[145] [146,147]*tena yady apy upalabdhimatkartṛkatvaṃ*[i] *vyāptiviṣayaḥ, tathāpi tadviśeṣasya*[j] *pakṣadharmatābalāt pratilambha iti viśeṣaviṣayam anumānam. na coktadoṣaprasaṅgaḥ,*[147] *tasya sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād utkarṣāpakarṣānuyogasya*[k] *sarvānumānasādhāraṇyenānumānamātraprāmāṇyapratikṣepahetutvāt.*[146] *tat siddhaṃ vivādādhyāsitā upalabdhimatkartṛkā iti.* NKaṇ 151 17-25

[a...a] NKaṇ : *kāryatvasyo°* R : *kāryatvasya* SVR [b] NKaṇ (R erg. *api*) : *buddhimaddhetumātravyāptatve* SVR [c] *°balād* NKaṇ : *°vaśād* R, SVR [d...d] NKaṇ : *upādānādyabhijñasāmānyasyākṣiptaviśeṣasyaiva* R : *viśiṣṭasya buddhimataḥ* SVR

---

[144] NKaṇ 151 12-16 (zit. in R[2] 34 6-11 und SVR 408 14-19).

[145...145] Zit. in R[2] 34 11-16. Dann fügt Ratnakīrti ein Stück ein, das in der Nyāyakaṇikā keine Entsprechung hat, worauf er wieder den hier folgenden Teil zitiert.

Auch zit. in SVR 408 19-22. Der letzte Begründungssatz ist in SVR 408 23-24 umformuliert: *na cāsarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā tatkartṛtvaṃ sambhavati.* Darauf (SVR 408 24-409 2) folgt eine Begründung dieser Aussage sowie eine Erklärung der einzelnen Termini der mit *upādāna* beginnenden Reihe. Dann folgt noch ein kürzeres Stück unseres Textes.

[146...146] Zit. in R[2] 34 24-28.

[147...147] Zit. in SVR 409 3-4.

[e] °*tasyāsiddhiḥ* NKaṇ : °*tasya na siddhiḥ* R, SVR [f] °*ṣasyāsambhavāt* NKaṇ, R : °*ṣasya tasyānupapatteḥ* SVR [g] *cānyasyā*° NKaṇ : *vā tasyā*° R [h...h] R : o.E. NKaṇ [i] NKaṇ : *buddhimatpūrvakatvamātraṃ* R : *buddhimaddhetukatvamātraṃ* SVR [j] R erg. *sarvajñatvasya* [k] °*pakarṣānu*° NKaṇ : °*pakarṣalakṣaṇaparyanu*° R

Ebenso ist es auch in diesem Fall. Wenn auch das Entstandensein und das Besitzen einer ungeistigen Materialursache durch einen bloßen Urheber umfaßt ist, der die Materialursache, die Instrumente, den Nutznießer (*sampradāna*) und den Zweck kennt,[148] so gibt es dennoch bei den zur Diskussion Stehenden kraft dessen, daß [das Entstandensein usw.] Beschaffenheiten des Beweisgegenstandes sind, einen Nachweis dieses [durch die Allwissenheit] bestimmten [Urhebers]. Andernfalls dürfte es auch keinen Nachweis der als Umfassendes angenommenen Gemeinsamkeit geben, da sie ohne Besonderheit nicht möglich ist, und weil [diese] Besonderheit als eine andere logisch nicht gerechtfertigt ist (*anupapatti*). Weil es aber nicht möglich ist, daß ein Nichtallwissender, dem es an Kenntnis von den verschiedenen [Ursachen] wie dem Ungesehenen (*adṛṣṭa*) [d.h. dem Karma] usw. fehlt, der Lenker ist, ergibt sich die Besonderheit, die eben vom Wesen des Allwissenden ist, implizit (*balāt*).[149] Wenn daher auch das [bloße] Besitzen eines geistigen Urhebers der Bereich ist, [auf den sich] die Umfassung [erstreckt], so wird doch auf diese Weise kraft

---

[148] OBERHAMMER (1964: 152) faßt die Umfassung umgekehrt auf.

[149] Nach der Lesart der NKaṇ, in der der Hauptsatz fehlt, wäre der Begründungssatz wie die beiden vorangehenden Begründungen mit *sāmānyasyāpi vyāpakābhimatasyāsiddhiḥ syāt* zu konstruieren, was aber keinen Sinn ergibt. Möglich wäre, diesen Satz als Begründung für *viśeṣasya cānyasyānupapatteḥ* aufzufassen. Dann wäre aber die Konjunktion *ca* fehl am Platz und der Text müßte zu *asarvajñasyātrādṛṣṭādi*° korrigiert werden.

dessen, daß [das bloße Entstandensein usw.] eine Beschaffenheit des Beweisgegenstandes ist, die Besonderheit dieses [Urhebers] erreicht (*pratilambha*). Daher bezieht sich die Schlußfolgerung auf die Besonderheit. Es folgen aber nicht die genannten Fehler.[150] Diese [Folge] wäre nämlich, da das Hinterfragen (*anuyoga*) [in Form] eines Überziehens (*utkarṣa*) oder Einschränkens (*apakarṣa*) aufgrund der Annahme (*vikalpa*) der Beschaffenheiten beim zum Beweisenden und beim Beispiel allen Schlußfolgerungen gemeinsam ist, Grund dafür, die Gültigkeit der Schlußfolgerung als solcher zu verwerfen.[151] Daher ist erwiesen, daß die zur Diskussion stehenden [Dinge] einen geistigen Urheber haben.

Außer bei der Annahme einer Umfassung von Gemeinsamkeiten folgt Vācaspati seinem Lehrer auch darin, daß er den Buddhisten vorwirft, daß bei ihrer Argumentation jedes Schließen unmöglich wäre und ihre Widerlegung die in buddhistischer Terminologie *kāryasama* (s. p. 79), bzw. nach seiner Terminologie *utkarṣa-* und *apakarṣasama* genannte Scheinwiderlegung wäre. Geändert hat sich gegenüber Trilocana, daß Vācaspati hier die negative Formulierung der Umfassung, die er im anschließend angeführten Beweis aufgreift, aufgegeben hat. Anstelle der von Trilocana gelehrten „realen Verbindung" (*vāstavaḥ pratibandhaḥ*) (s. p. 80) zwischen der Gemeinsamkeit und

---

[150] Gemeint sind die oben (p. 92) im mit *yadi manyeta* eingeleiteten *pūrvapakṣa* vorgetragenen Fehler (übersetzt in p. 94: „Wenn man meinen sollte: ..."

[151] Vācaspati bezieht sich hier auf NSū 5.1.4, wo die falschen Einwände (*jāti*) definiert werden: *sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād ubhayasādhyatvāc cotkarṣāpakarṣavarṇyāvarṇyavikalpasādhyasamaḥ*. Zur Übersetzung und Interpretation s. TPhSI I 69f s.v. *apakarṣasamaḥ*.

der Besonderheit, spricht Vācaspati in Anlehnung an Maṇḍanamiśra davon, daß die Besonderheit in der Gemeinsamkeit enthalten ist (*antarbhāvitaviśeṣa*)[152] und daß eine Gemeinsamkeit ohne Besonderheit nicht vorkommt (*nirviśeṣasyāsambhavāt*). Neu hingegen sind die Begründungen *kriyāvattva* und *sāvayavatva* (s. p. 91) für das Wirkungsein der Erde. Ebenso geht die Lehre, daß der im Allwissenden bestehende besondere geistige Urheber der Erde usw. kraft der *pakṣadharmatā* bewiesen sei, über Trilocana hinaus. Bei diesem war nur die Rede davon, daß die Besonderheit notwendig festgestellt werden muß, wenn die Gemeinsamkeit festgestellt wird (s. p. 80). Die von Vācaspati angeführten Gründe *kāryatva* bzw. *utpattimattva* und *acetanopādānatva* entsprechen denen Śaṅkarasvāmins.[153]

Zum Schluß werfen wir noch einen Blick auf Vācaspatis Formulierung des *vyatirekihetu*:

---

[152] OBERHAMMER (1964: 152) hat die oben (p. 93) zitierte Stelle *sāmānyamātravyāptāv apy antarbhāvitaviśeṣasyaiva sāmānyasya pakṣadharmatāvaśeṇa sādhyadharmiṇy anumānāt* insofern mißverstanden, als er *antarbhāvitaviśeṣasya* als die in der Umfassung enthaltene Besonderheit aufgefaßt hat. Die von ihm dann dort in der Folge behandelten Schwierigkeiten können mit meiner oben (p. 93[142]) vorgeschlagenen Interpretation vermieden werden.

[153] Daß Vācaspati mit Śaṅkarasvāmins Gotteslehre vertraut war, zeigt nicht nur die Verwendung derselben logischen Gründe, sondern etwa auch der Umstand, daß er den von Śaṅkarasvāmin zusammengestellten *pūrvapakṣa* (*notpattimātreṇa yathoktabuddhimatpūrvakatvasya siddhiḥ, api tu yādṛśaṃ prāsādādiṣu dṛṣṭam, yaddṛṣṭer akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir utpadyate* ... s. p. 57) in gekürzter Form übernimmt, wobei er aber seine Lehre vom *svābhāvikapratibandha* einbaut: *syād etat – notpattimātraṃ svabhāvapratibaddhaṃ buddhimaddhetutvena, kiṃ tu tadviśeṣaḥ, yaddṛṣṭer akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir utpadyate* ... NVTṬ[2] 955$_{9-10}$ (übersetzt in JACOBI 1923: 99).

vyatirekī vā hetuḥ kāryamātraṃ pakṣīkṛtya prayoktavyaḥ. sa caivaṃ prayoga ārohati. nityetarat samastaṃ sarvajña-pūrvakam, utpattimattvād acetanopādānatvād vā. yat punar na sarvajñapūrvakam, na tad utpattimat acetanopādānaṃ vā, yathā paramāṇvādi. na cedaṃ tathā. tasmāt sarvajña-pūrvakam iti. NKaṇ 153₃₋₆

Oder es ist, nachdem man die Wirkung an sich zum Gegenstand gemacht hat, ein Grund, dem [nur] ein gemeinsames Fehlen zukommt, anzuwenden. Dieser Grund aber geht auf folgende Weise in eine Beweisformulierung ein: Alles außer etwas Ewigem setzt einen Allwissenden voraus, weil es entsteht, oder weil es eine ungeistige Materialursache hat. Was wiederum nicht einen Allwissenden voraussetzt, das entsteht nicht oder hat keine ungeistige Materialursache, wie die Atome. Aber dies [alles] ist nicht so. Daher setzt es einen Allwissenden voraus.

Fassen wir abschließend das Wesentliche seines Beweises zusammen, so ergibt sich folgendes: Bei Dingen wie Topf usw. wird die Umfassung der allgemeinen Beschaffenheit des Wirkungseins durch die allgemeine Beschaffenheit des Besitzens eines geistigen Urhebers festgestellt. Als Ungleichartiges (*vipakṣa*), wo die zu beweisende Beschaffenheit *kartṛkatva* gemeinsam mit dem beweisenden *kāryatva* fehlt, dient der ewige Äther. Aus dieser Umfassung wird nun bei der Erde erschlossen, daß ihr die allgemeine Beschaffenheit des Besitzens eines geistigen Urhebers zukommt. Aufgrund dessen, daß das *kārya-tva* eine Beschaffenheit der Erde ist, also aufgrund der *pakṣa-dharmatā*, ergibt sich nun, daß dieser Urheber ein besonderer ist. Daß der besondere Urheber wiederum ein Allwissender ist, leitet er daraus ab, daß Nichtallwissende nicht fähig sind, die

Erde usw. hervorzubringen.[154] Damit ist deutlich, daß sich auch Vācaspati, abgesehen vom Beweis der Besonderheit, wozu von Śaṅkarasvāmin, sofern er überhaupt einen solchen geführt hat, kein Material überliefert ist, in den von Śaṅkarasvāmin vorgezeichneten Bahnen bewegt.[155] Somit können wir uns nun den Lehren Jayantabhaṭṭas, des Verfassers der Nyāyamañjarī, zuwenden.

Jayantabhaṭṭa

In der Nyāyamañjarī präsentiert Jayantabhaṭṭa einen langen Abschnitt, der sich mit den Beweisen und Widerlegungen der Existenz Gottes auseinandersetzt (NM² I 484-512), und daran anschließend noch eine Diskussion, ob der Veda vom *īśvara* verfaßt sei. Da eine Wiedergabe sämtlicher darin besprochenen Argumente den Rahmen dieser Einleitung weit überschreitet, folgt nur eine kleine Auswahl derselben.

Jayantabhaṭṭa schickt seinem Beweis einen langen *pūrvapakṣa* voraus, dessen wesentlicher Vorwurf darin besteht, daß es für die Existenz Gottes kein Erkenntnismittel gäbe.[156] Zuerst läßt

---

[154] In der NVTṬ nennt er diesen Ausschluß von anderen Besonderen *tarka*, wenn er davon spricht, daß die Besonderheit kraft der *pakṣadharmatā*, die durch einen *tarka* unterstützt wird, bewiesen ist: *pakṣadharmatābalāt tarkasahāyān nityabuddhimattvam asya sidhyati* NVTṬ² 951$_{26\text{-}27}$.

[155] Zu den von Vācaspati geführten Beweisen für die Existenz Gottes in seiner Nyāyavārttikatātparyaṭīkā darf ich auf die Übersetzung in JACOBI 1923 verweisen.

[156] So die Einleitung des *pūrvapakṣa* (NM² I 484$_{11}$): *na hi tathāvidhapuruṣasadbhāve kiñcana pramāṇam asti.*

er dort den Gegner eine seine Existenz beweisende Wahrnehmung negieren (k.130-131). Dann wird widerlegt, daß es sich bei der beweisenden Erkenntnis um Schlußfolgerung handeln könnte. Dabei finden wir mehr oder weniger alle Vorwürfe, denen wir bis jetzt begegnet sind. Mit Bezug auf die Umfassung der Besonderheiten heißt es in k.132, daß diese nicht erfaßt werden könne, da die Schlußfolgerung auf Wahrnehmung beruhe und eine solche ihrerseits in diesem Fall nicht möglich sei. Auch ein im Wirkungsein (*kāryatva*) bestehender Grund im allgemeinen (*sāmānyato dṛṣṭam* k.133) wird bestritten und in den nächsten beiden Strophen 134-135 wird gezeigt, daß ebenso der von Aviddhakarṇa angeführte Grund *sanniveśaviśiṣṭatva* (s. p. 34) für Felsen usw. unerwiesen sei. Aber selbst wenn er erwiesen wäre, wäre er wegen der Bäume usw. nicht eindeutig (*anaikāntya*), da diese auch ohne einen Urheber entstünden (k.136-139). Überträgt man aber, heißt es weiter (k.140-141), die bei Topf usw. festgestellte Umfassung auf die Erde usw., dann würde das dem besonderen angenommenen Urheber, nämlich Gott, widersprechen, denn der so erschlossene müßte ein unwissender, einen Körper besitzender, und ein mit Lastern (*kleśa*) versehener Urheber sein. D.h. der Grund wäre widersprüchlich (*viruddha*). Oder, fährt er fort (k.142), im Fall der besonderen Umfassung komme das zu Beweisende im Beispiel nicht vor, und im Fall der allgemeinen Umfassung sei zu fragen, wie es zur Erkenntnis der Besonderheit komme. Dann (k.143-158) präsentiert er noch einige für uns hier nicht relevante Fragen, ob nämlich Gott als Urheber der Welt mit einem Körper versehen sei, ob er diese aus einem bestimmten Zweck heraus und wie ein Töpfer durch Tätigkeit (*vyāpāra*) oder durch bloßen Willen (*icchāmātra*) schaffe, was für eine Rolle das Karma dabei spiele, usw.

In der Antwort stimmt er zunächst zu, daß es, wie in k.130-132 vom Gegner behauptet, für den Beweis der Existenz Gottes we-

der eine Wahrnehmung noch eine darauf basierende Schlußfolgerung gibt (NM² I 491₁₉-492₁). Dann aber beginnt er seinen eigenen Beweis, indem er zeigt, daß es trotzdem ein Erkenntnismittel gibt:

> *sāmānyato dṛṣṭaṃ tu liṅgam īśvarasattāyām idaṃ brūmahe. pṛthivyādikāryaṃ dharmi, tadutpattiprakāraprayojanādyabhijñakartṛpūrvakam iti sādhyo dharmaḥ, kāryatvāt, ghaṭādivat.* NM² I 492₁₋₃
>
> Aber für die Existenz Gottes lehren wir ein der Gemeinsamkeit nach erkanntes Anzeichen wie folgt: Die in Erde usw. bestehende Wirkung ist der Beschaffenheitsträger; das Voraussetzen eines Urhebers, der die Umstände ihres Entstehens, ihren Zweck usw.[157] kennt, ist die zu beweisende Beschaffenheit; weil sie Wirkung sind [ist der Grund. Als Beispiel führen wir an:] wie ein Topf usw.

Daraufhin (NM² I 492₅₋₂₃) zeigt er, daß das Wirkungsein der Erde weder von den Cārvākas, noch von den Mīmāṃsakas, und auch nicht von den Buddhisten bezweifelt werden könne und somit von allen anzuerkennen sei. Dann beginnt er mit der Verteidigung gegen Dharmakīrtis Kritik an Aviddhakarṇa:

> *athavā sanniveśaviśiṣṭatvam eva hetum abhidadhmahe, yasmin pratyakṣata upalabhyamāne sarvāpalāpalampaṭā api na kecana vipratipattum utsahante. tasmān nāsiddho hetuḥ.* NM² I 493₂₋₄
>
> Oder wir nennen eben die in der besonderen Anordnung bestehende Beschaffenheit (°*tva*) als Grund. Bezüglich

---

[157] Vgl. dazu die von Vācaspati in NKaṇ 151₁₇₋₁₈ genannten Faktoren: *upādānopakaraṇasampradānaprayojana* (zu Vācaspatis Beweis s. pp. 98-100).

> dieser [aber] kann, [da sie] durch Wahrnehmung beobachtet wird, niemand, nicht einmal diejenigen, die wild darauf versessen sind, alles zu leugnen, anderer Meinung sein. Daher ist der Grund nicht unerwiesen.

Dagegen läßt er einen Buddhisten zu Wort kommen, der noch einmal den Inhalt der Strophen PV 2.11-12 (s. p. 23f), die auch zitiert werden, wiederholt: Auf einen Urheber kann nur aus derjenigen Anordnung geschlossen werden, deren notwendige Verbindung (*avinābhāva*) erkannt ist. Die Anordnung eines Berges und die eines Topfes sind aber der Sache nach völlig verschieden und nur dem Wort nach gleich und somit ist die Anordnung als Grund nicht möglich. (NM² I 493₆₋₁₇)

Die Antwort darauf leitet Jayantabhaṭṭa damit ein, daß es den Naiyāyikas überhaupt nicht in den Sinn käme, wie Dharmakīrti bei ihrer Schlußfolgerung von einer besonderen Anordnung auszugehen.[158] Er verlangt auch für den Gottesbeweis eine derartige allgemeine Umfassung, wie sie von den Buddhisten im Fall von Rauch und Feuer angenommen wird. Aus der Argumentation möchte ich nur dasjenige Stück anführen, in dem Jayanta die unterschiedlichen Ansichten der Buddhisten und der Naiyāyikas über das *sāmānya* problematisiert:

> *nanu sanniveśaśabdamātrasādhāraṇyam atra, na vastusāmānyaṃ kiñcid asti. bhikṣo dhūme*[a] *'pi bhavaddarśane kiṃ vastusāmānyam asti. mā bhūd vastusāmānyam, ākāśakālādivyāvṛttirūpaṃ tu saṃvyavahārakāraṇam asty eva. hanta tarhi prakṛte 'py asanniveśavyāvṛttirūpaṃ bhavatu sāmān-*

---

[158] *yādṛg iti na buddhyāmahe* NM² I 494₂. Jayanta bezieht sich hier auf die vorher zitierte Strophe PV 2.11: *siddhaṃ yādṛg adhiṣṭhātṛbhāvābhāvānuvṛttimat sanniveśādi tat tasmāt yuktaṃ yad anumīyate* (zur Übersetzung s. p. 23).

yaṃ, ākāśakālādivilakṣaṇarūpatvāt pṛthivyādeḥ. nanu tatra dhūmo dhūma ity anuvṛttavikalpabalena kalpitam apohasvabhāvaṃ sāmānyam abhyupagatam. ihāpi sanniveśavikalpānuvṛtteḥ tvatkalpitam[b] *apoharūpam eva sāmānyam iṣyatām. api ca sakartṛkatvābhimateṣv api saṃsthāneṣu na sarvātmanā tulyatvaṃ pratīyate. na hi ghaṭasaṃsthānaṃ*[c] *catuśśālasaṃsthānaṃ ca susadṛśam iti. saṃsthānasāmānyaṃ tu parvatādāv api vidyata eveti sarvathā yādṛg ity avācako granthaḥ.* NM[2] I 494₁₂-495₉; NM[1] I 179₂₄₋₃₂

[a] *dhūme* NM[1] : *dhumo* NM[2] [b] *tvatkalpitam* NM[1] : *tvatprakalpitam* NM[2]
[c] NM[1] ergänzt: *paṭhasaṃsthānaṃ* (Struktur eines Tuches)

[Buddhist:] In diesem Fall ist das Gemeinsame bloß das Wort „Anordnung". Irgendeine Gemeinsamkeit, die real ist, gibt es [aber] nicht. [Antwort:] Mönch! Gibt es nach Deiner Ansicht etwa auch beim Rauch eine Gemeinsamkeit, die real ist? [Buddhist:] Eine reale Gemeinsamkeit kann es nicht geben, aber es gibt natürlich eine Ursache für ein [sprachliches usw.] Behandeln [des Rauches], die von der Natur der Verschiedenheit von Äther und Zeit usw. ist. [Antwort:] Wohlan! Dann soll es auch bei dem in Rede Stehenden eine Gemeinsamkeit von der Natur des Ausschlusses von Nichtanordnung geben, weil Erde usw. von einer von Äther und Zeit usw. verschiedenen Natur sind. [Buddhist:] In jenem Fall haben wir eine kraft der Vorstellung [in der Form:] „Rauch, Rauch" vorgestellte, in einer Sonderung bestehende Gemeinsamkeit angenommen, die [bei allen einzelnen Fällen von Rauch] durchgängig vorhanden ist. [Antwort:] Auch in diesem Fall muß man die Gemeinsamkeit eben als von der von Dir vorgestellten Natur der Sonderung annehmen, weil die Vorstellung einer Anordnung [in allen Fällen] durchgängig vorhanden ist. Außerdem wird auch bei den Strukturen, von denen angenommen wird, daß sie einen Urheber haben, nicht erkannt, daß sie in

jeder Hinsicht (*sarvātmanā*) gleich sind. Es sind sich nämlich die Struktur eines Topfes und die Struktur eines Gebäudes mit vier Hallen nicht gerade sehr ähnlich. Aber die in der Struktur bestehende Gemeinsamkeit kommt eben auch beim Berg usw. vor. Daher ist [Dharmakīrtis] Formulierung (*grantha*) „von der Art, wie" (*yādṛk*; s. p. 106[158]) in jeder Hinsicht nichtssagend.

Wie die bisher behandelten Autoren, geht auch Jayanta von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten aus. Neu hingegen ist, daß er zur Verteidigung des in einem Allgemeinen bestehenden Grundes gegen den Vorwurf, daß die Gemeinsamkeit nur in der Wortgleichheit bestehe, geltend macht, daß es für die Buddhisten überhaupt keine reale, sondern nur eine im *apoha* bestehende Gemeinsamkeit gibt. Auch daß sich die die Gattung repräsentierenden Wirkungen wie Topf usw., bei denen die Buddhisten die Umfassung akzeptieren, in ihrer Struktur nicht sehr ähnlich sind, hat bis jetzt noch keiner als Gegenargument vorgebracht. Inhaltlich ergibt sich aber nichts Neues, denn Jayanta resümiert, ohne den eigentlichen Vorwurf zu entkräften, daß die Gemeinsamkeit eben als *apoha* verstanden beim Berg usw. vorkomme.

In der Verteidigung des nächsten Vorwurfes der k.136-139, daß nämlich der Grund nicht eindeutig sei, faßt er die Kritik noch einmal in einem *pūrvapakṣa* zusammen, der ebenso wie auch die Antwort darauf klar macht, daß er dabei denselben Einwand im Sinn hatte, den wir bei Vācaspati[159] gesehen haben und den wir auch bei Vittoka[160] noch sehen werden:

---

[159] S. p. 136[192]: *na ca pakṣeṇa vyabhicāraḥ* ...

[160] S. p. 109[162]: *pakṣīkṛtās tṛṇādayaḥ, na ca pakṣīkṛtenaiva vyabhicāra iti cet*; und *tṛṇādeś ca pakṣīkṛtatvāt* p. 133.

yad api vyabhicārodbhāvanam akṛṣṭajātaiḥ sthāvarādibhir akāri, tad api na cāru, teṣāṃ pakṣīkṛtatvāt. pakṣeṇa ca vyabhicāracodanāyāṃ sarvānumānocchedaprasaṅgaḥ. NM[2] I 495_{11-13}

Wenn ferner vorgebracht wurde,[161] daß [der Grund] von den wildwachsenden Pflanzen usw., abweiche, [so] ist das nicht richtig, weil diese zum Beweisgegenstand gemacht sind.[162] Wenn man aber [eine Schlußfolgerung] auf Basis

[161] Vgl. NM[2] I 485_{9-10}.

[162] Hier folgt Jayanta einer Empfehlung von Uddyotakara, der im Nyāyavārttika in Anschluß an den oben (p. 36[41]) zitierten Beweis dafür, daß die Elemente nur von einer geistigen Ursache gelenkt in Tätigkeit treten, das Wirkungsein als Grund für den Beweis Gottes anpreist: *evaṃ kāryatvāt tṛṇādīni pakṣīkṛtya darśanasparśanaviṣayatvād iti vaktavyam. evaṃ yatra yatra vipratipattiḥ kāryatvaṃ ca, tat tad anena nyāyena anena dṛṣṭāntena vāsyādinā pakṣayitvā sādhayitavyam.* NV 957_{11-13} = „In derselben Weise ist, nachdem man Gräser usw. zum Beweisgegenstand gemacht hat, weil sie Wirkung sind, [als Grund für ihr Wirkungsein] zu nennen: ‚Weil sie Objekt des Sehens und Berührens sind.' In derselben Weise ist [das Gelenktsein von einer geistigen Ursache] bei all jenen [Dingen], bezüglich welcher Meinungsverschiedenheit besteht und bei welchen das Wirkungsein [gegeben ist], nachdem man sie zum Beweisgegenstand gemacht hat, nach dieser Regel unter Verwendung dieses Beispiels, der Axt usw., zu beweisen." Jñānaśrīmitra hält dieser Auffassung in einer Auseinandersetzung mit Vittoka folgendes entgegen (J 243_{25}-244_{2}): *pakṣīkṛtās tṛṇādayaḥ, na ca pakṣīkṛtenaiva vyabhicāra iti cet, na, pratikṣiptasya pakṣīkaraṇe nyāyābhāvāt. anyathānuṣṇo 'gniḥ prameyatvād ityādāv api pakṣīkaraṇam eva śaraṇaṃ syāt.* = „[Vittokas] Einwand: Gräser usw. haben wir zum Beweisgegenstand gemacht, und nur von dem, was zum Beweisgegenstand gemacht ist, gibt es kein Abweichen. [Antwort:] Nein. Denn es gibt keine Regel dafür, daß man dasjenige, das beanstandet wird, zum Beweisgegenstand machen kann. Ansonsten könnte auch bei [Beweisen] wie: ‚das Feuer ist nicht heiß, weil es erkennbar ist' gerade der Umstand Zuflucht sein, daß man etwas

→

des Abweichens [des Grundes] vom Beweisgegenstand kritisiert, hört sich alles Schließen auf.

Der Verteidigung der beiden Gründe Wirkungsein und Strukturhaben, mit denen zunächst ein Urheber als solcher bewiesen werden soll, widmet Jayanta noch sieben Seiten, dann geht er auf den nächsten Einwand (k.142cd) ein, wie denn in dem Falle, daß der Urheber als Gemeinsamkeit erwiesen sei, die Besonderheit erkannt werde (NM^2 I $502_{16\text{-}17}$). Als erste Antwort führt er die Meinung einiger (*kecit*) an, nach denen aufgrund von Überlieferung (*āgama*) erkannt werde, daß Gott der Urheber von allem sei. Dann schreibt er anderen eine Lehre zu, nach denen die Besonderheit mittels eines *anvayavyatirekihetumūlakevalavyatireki* genannten Grundes bewiesen wird:

> *anye tv anvayavyatirekihetumūlakevalavyatirekibalena viśeṣasiddhim abhidadhati. dehādivyatiriktātmakalpanam iva sukhaduḥkhādigatena kāryatvena varṇayiṣyate. pṛthivyādikāryam asmadādivilakṣaṇasarvajñaikakartṛkam, asmadādiṣu bādhakopapattau* [163] *satyāṃ kāryatvād iti.* NM^1 I $183_{23\text{-}26}$; NM^2 I $503_{7\text{-}10}$

---

zum Beweisgegenstand macht." D.h. wenn es erlaubt wäre, auch diejenigen Dinge zum Beweisgegenstand zu machen, die vom Gegner beanstandet werden oder bei denen die zu beweisende Beschaffenheit offensichtlich nicht vorkommt, dann wäre dieser Beweis richtig. Denn alles Gleichartige, d.h. alles Erkennbare außer dem Heißen, ist, wie etwa der Schnee, nicht heiß. Was aber erkennbar und heiß ist, d.h. Feuer und alles Feurige, darf man nicht beanstanden, da es ja als Beweisgegenstand fungiert.

[163] *bādhakopapattau* em. : *bādhakotpattau* NM^1, NM^2; vgl. dazu die Formulierung *dehādiṣu bādhakopapattau satyām kāryatvād iti* NM^1 II $137_{30\text{-}31}$ (= NM^2 II 567_{20}-568_1), wo im Zusammenhang mit dem *kevalavyatirekihetu* das hier besprochene Argument ausführlicher vorgetragen wird.

Andere aber lehren den Beweis der Besonderheit kraft eines [Grundes], dem nur ein [mit dem zu Beweisenden] gemeinsames Fehlen [im Ungleichartigen] zukommt, [und] der auf einem Grund basiert, der [sowohl] ein gemeinsames Vorkommen [als auch] ein gemeinsames Fehlen besitzt. Wie [in dem Fall, daß] die Annahme eines von Körper usw. verschiedenen *ātman* aufgrund des Wirkungseins erklärt wird, das dem Glück und dem Leid zukommt. [Deren Beweis lautet:] Die in der Erde usw. bestehenden Wirkungen haben einen von unsereinem verschiedenartigen, allwissenden [und] einzigen Urheber, weil sie Wirkung sind und zugleich unsereiner [als Urheber] argumentativ ausgeschlossen werden kann.

Wer hier mit diesen anderen gemeint ist, ist nicht klar. Inhaltlich stimmt dieses Argument mit demjenigen Trilocanas (s. p. 74) überein. Da aber die Terminologie verschieden ist, könnte es sich auch um die Formulierung eines anderen handeln.

Gleich anschließend präsentiert Jayanta wieder andere (*apare*), nach deren Auffassung das Besondere kraft der *pakṣadharmatā* des Grundes bewiesen ist:

apare pakṣadharmatābalād eva viśeṣalābham abhyupagacchanti. na hīdṛśaṃ paridṛśyamānam anekarūpam aparimitam anantaprāṇigatavicitrasukhaduḥkhasādhanaṃ bhuvanādikāryam anatiśayena puṃsā kartuṃ śakyam iti. yathā cāndanadhūmam[a] *itaradhūmavisadṛśam avalokya cāndana*[b] *eva vahnir anumīyate, tathā vilakṣaṇāt kāryāt vilakṣaṇa eva kartānumāsyate. ... tasmāt sarvajñaḥ.* NM[1] I 183$_{27}$-184$_{4}$ = NM[2] I 503$_{12}$-504$_{5}$.

[a] *cāndana°* em. : *candana°* NM[1,2] [b] *cāndana* em. : *candana* NM[1,2]

Andere nehmen an, daß die Besonderheit kraft dessen, daß die [allgemeine beweisende] Beschaffenheit dem Beweisgegenstand zukommt, erkannt wird. Eine derartige Wirkung

> wie etwa die Welt, welche beobachtet wird, mannigfaltige Formen besitzt, unermeßlich und Mittel für das vielfältige Glück und Leid unzähliger Lebewesen ist, kann nämlich von einem gewöhnlichen (*anatiśayena*) Menschen nicht geschaffen werden. Wie man [nämlich], wenn man Sandelholzrauch, der von anderem Rauch verschieden ist, gesehen hat, ein Feuer erschließt, das eben mit Sandelholz entfacht ist, ebenso kann man aufgrund einer verschiedenen Wirkung einen Urheber erschließen, der eben [von uns] verschieden ist. ... Darum ist er allwissend.

Wie beim vorigen Argument, kann auch bei diesem nicht mit Sicherheit bestimmt werden, wessen Lehre Jayanta hier zusammenfaßt. Nach dem z.Z. bekannten Material, kommen dafür nur Vācaspati (s. pp. 91f u. 98f) und Vittoka (s. p. 136) in Frage, wobei die von Vittoka überlieferten Stellen eher den Eindruck machen, daß er später als Vācaspati anzusetzen ist. Welcher von den drei Methoden, die er anderen zugeschrieben hat, Jayanta den Vorzug gibt, ist nicht klar, aber sicher ist, daß er alle drei für schlüssig hält, denn er schließt die Verteidigung der Gründe mit den Worten ab, daß die Besonderheit aufgrund von Überlieferung, aufgrund von Schlußfolgerung, oder aufgrund der *pakṣadharmatā* erkannt werde.[164] Nun behandelt Jayanta noch Fragen, die uns hier nicht beschäftigen, ob nämlich Gott die Welt als ein mit Körper versehener schaffe, ob er ewig sei, ob er sie zum Spiele schaffe, ob seine Beschaffenheiten ewig seien, usw. Bezüglich der Gründe haben wir gegenüber den vorher behandelten keine Neuerungen gesehen, und so können wir uns nun dem nächsten hier zu behandelnden Naiyāyika zuwenden, nämlich Bhāsarvajña.

---

[164] (NM[2] I 507$_{12\text{-}13}$) *so 'yam āgamāt anumānāt pakṣadharmato vā viśeṣalābha iti sthitam.*

Bhāsarvajña

[165]Der ganze Abschnitt, in dem die verschiedenen mit der Gotteslehre zusammenhängenden Probleme erörtert werden, nimmt im Nyāyabhūṣaṇa den beträchtlichen Umfang von 40 Seiten ein (NBhū 447-487). Dieser Abschnitt wiederum gliedert sich in zwei große Teile, von denen der erste der Widerlegung der von den Mīmāṃsakas, vor allem der von Kumārila im Ślokavārttika formulierten Kritik an den Gottesbeweisen gewidmet ist (NBhū 448_{11}-466_{30}). Im zweiten großen Teil (NBhū 467_{2}-487_{17}) setzt sich Bhāsarvajña direkt mit Dharmakīrti auseinander. Dabei zitiert er fast alle von Dharmakīrti im Zusammenhang mit der Widerlegung der Existenz Gottes verfaßten Strophen. Neben PV 2.8-16 geht Bhāsarvajña auch auf PV 2.22[166]-25 und 28 ein und berücksichtigt für sein Verständnis vor allem die Interpretation Prajñākaraguptas, dessen PVA er ausführlich zitiert. Weil die Buddhisten und die Mīmāṃsakas in dieser Diskussion ähnliche Argumente verwenden, finden sich in der Auseinandersetzung mit den Mīmāṃsakas auch für uns interessante Stellen, weshalb wir auf Aussagen aus beiden Teilen eingehen werden. Eine umfassende Behandlung von Bhāsarvajñas Kritik an Dharmakīrti ist nicht intendiert und übersteigt den Rahmen dieser Arbeit.[167]

---

[165] Die wesentlichen Argumente von Bhāsarvajña sind zusammengestellt in KANŌ 1987. Viele der dort angeführten Stellen werden auch hier herangezogen, wobei nicht extra darauf verwiesen wird. Bhāsarvajñas *īśvara*-Lehre wird auch in KIMURA 1979 behandelt.

[166] PV 2.22 ist vom Editor in NBhū 481_{5-6} nicht als Strophe, sondern als Prosa angeführt.

[167] Allein die für uns hier nicht relevante Auseinandersetzung mit PV 2.8-9 geht über mehr als vier Seiten (NBhū 467_{2}-471_{17}).

Im Nyāyasāra leitet Bhāsarvajña die Diskussion, nachdem er zuerst Gott (*maheśvara*) als höchste Seele (*paramātman*) bezeichnet und als Mittel, ihn zu erkennen, Schlußfolgerung und Überlieferung genannt hatte (NSā $447_{2\text{-}3}$ = NBhū $447_{11\text{-}13}$), mit der Schlußfolgerung ein:

> ... [a]*vivādādhyāsitam upalabdhimatkāraṇam abhūtvābhāvitvāt, vastrādivad iti*[a] *sāmānyavyāpter anavadyatvena nirākartum aśakyatvāt. tataḥ sāmānyasiddhau pariśeṣāt kāryaviśeṣāc ca kartṛviśeṣasiddhiḥ, citrādikāryaviśeṣāt tatkartṛviśeṣasiddhivat.* NSā 447_3-449_3; [a...a] = NBhū $447_{15\text{-}16}$.= NBhū_{ms} $110b_{11}$
>
> [168]..., weil man aufgrund der Fehlerlosigkeit der Umfassung der Gemeinsamkeiten [den Beweis in der Form:] „Das zur Diskussion Stehende setzt eine geistige Ursache voraus, weil es, nachdem es [zuerst] nicht existiert hatte, [nun] existiert, wie ein Stoff usw.“[169] nicht widerlegen kann. Sofern daher die Umfassung der Gemeinsamkeiten bewiesen ist, ergibt sich aufgrund des Ausschlusses [von anderen Möglichkeiten] (*pariśeṣa*) und aufgrund der besonderen Wirkung der Nachweis des besonderen Urhebers, wie sich aufgrund von besonderen Wirkungen, z.B. bunten [Bildern] usw., der Nachweis ihres besonderen Urhebers ergibt.

Diesen Beweis verteidigt er zunächst unter Hinweis auf einen allgemeinen Beschaffenheitsträger gegen den Vorwurf, daß der Beweisgegenstand (*pakṣa*) zweifelhaft sei. Dabei erklärt er, daß mit dem Ausdruck *vivādādhyāsita* diejenigen Dinge ge-

---

[168] Die Stelle ist auch übersetzt in CHEMPARATHY 1963: 119f.

[169] Bemerkenswert ist die fast wörtliche Übereinstimmung mit Vācaspatis Beweis: *vivādādhyāsitam upalabdhimatkāraṇam utpattimattvād vastrādivad iti* NVTṬ[1] $505_{3\text{-}6}$ = NVTṬ[2] $265_{11\text{-}12}$ (übersetzt in p. 93[142]).

meint seien, bei welchen er die Beschaffenheit des Voraussetzens eines Geistigen als vorhanden annehme, der Gegner aber nicht. Der Äther usw. und ein Stoff usw. seien damit aber nicht gemeint.[170] Das entspricht genau der Dreiteilung der Dinge in *pakṣa, sapakṣa* und *vipakṣa*, die wir bei Vācaspati gesehen haben (s. p. 89). Dann (NBhū 447_{28}-448_{9}) setzt er sich, bevor er auf die Mīmāṃsakas eingeht, noch kurz mit einigen für uns hier nicht relevanten Einwänden von seiten des Sāṅkhya auseinander.

Wir haben gesehen, daß Bhāsarvajña bei seinem Beweis von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten ausgeht. In der Zurückweisung des Vorwurfes, daß im Falle des Erschließens von einem besonderen Urheber das zu Beweisende bei keinem Beispiel vorkäme und der Grund darüber hinaus noch widersprüchlich sei (NBhū $449_{9\text{-}21}$), macht er diesen Punkt noch einmal deutlich:[171]

> *kiṃ śabdopāttasādhyāpekṣayā sādhyahīnatvādidoṣa ucyate, kiṃ vābhiprāyavyāptasādhyāpekṣayeti. prācīne pakṣe*[a] *tāvan na sādhyahīnatvādidūṣaṇam. na hīśvarapūrvakatvaṃ sādhyaṃ śabdenopāttam, kiṃ tarhi buddhimanmātrapūrvakatvaṃ sāmānyam. tādṛśā ca sādhyasāmānyena vyāptiḥ prasiddhaiveti*[b] *kathaṃ sādhyahīnatvādyavakāśaḥ. athābhiprāyavyāptasādhyāpekṣayocyate, tadā sarvānumānānāṃ sādhyahīnatvādidoṣaprasaṅgaḥ*[c]*, sarvānumāneṣv api hi pratipattiviṣayasyārthaviśeṣasyānumātrabhiprāyeṇa*[d]

---

[170] NBhū $447_{20\text{-}21}$: *yatraiva buddhimatpūrvakatvaṃ vādinābhyupagataṃ pareṇa nābhyupagamyate, tasyaiva vivādādhyāsitaśabdenābhidhānam, nākāśādeḥ vastrāder vā.*

[171] Vgl. auch: *na cāsmābhiḥ prathamaṃ nityeśvarapūrvakatvaṃ kṣityādeḥ* (em. : *kṣityādiḥ*) *sādhyate, kiṃ tu buddhimatkartṛmātrapūrvakatvam* NBhū $477_{11\text{-}12}$; zur Übersetzung s. p. 124.

vyāptatvāt. na hi nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ pratipattipravṛttyor viṣayaḥ, tasya prāg eva siddhatvād dāhādyasamarthatvāc ca. NBhū 449₂₃-450₁ = NBhū$_{ms}$ 111a₁₅₋₁₈

[a] *prācīne pakṣe* NBhū$_{ms}$: *prācīnapakṣe* NBhū [b] *prasiddhaiveti* em. NBhū : *prasiddho veti* NBhū$_{ms}$ [c] *sādhyahīnatvādidoṣaprasaṅgaḥ* em. (vgl. *sādhyahīnatvādidoṣaprasaṅgas* NBhū 450₈) : *sādhyahīnatvādi~~doṣa~~ ucyate prasaṃgaḥ* NBhū$_{ms}$: *sādhyahīnatvādiprasaṅgaḥ* NBhū [d] *°ānumātrabhi°* NBhū$_{ms}$: *°ānumātrābhi°* NBhū

Wird der Fehler, daß etwa das zu Beweisende [im Beispiel] nicht vorkommt (*hīna*), im Hinblick auf das zu Beweisende [so wie es] in Worte gefaßt ist, genannt, oder im Hinblick auf das zu Beweisende, das von der [nicht formulierten] Absicht [des Sprechers] umfaßt ist? Im Falle der früheren Alternative gibt es zunächst keine Widerlegung [unserer Position] durch den Umstand, daß etwa das zu Beweisende [im Beispiel] nicht vorkommt. Als zu Beweisendes ist nämlich nicht das Voraussetzen Gottes in Worte gefaßt, sondern die Gemeinsamkeit, das Voraussetzen eines bloßen Geistigen. Eine derartige Umfassung durch die Gemeinsamkeit des zu Beweisenden aber ist natürlich bekannt. Warum sollte sich daher ergeben, daß etwa das zu Beweisende [im Beispiel] nicht vorkommt? Nennt man [den Fehler] im Hinblick auf das zu Beweisende, das von der Absicht [des Erkennenden] umfaßt ist, dann ergibt sich [unerwünschterweise] der Fehler, daß etwa bei keiner Schlußfolgerung das zu Beweisende [im Beispiel] vorkommt, weil nämlich bei einer jeden Schlußfolgerung ein besonderer Gegenstand, der Objekt der Erkenntnis ist, von der Absicht des Schließenden umfaßt ist. Eine Gemeinsamkeit ohne Besonderheit ist nämlich nicht Objekt des Erkennens und Handelns, weil diese [Gemeinsamkeit ohne Besonderheit] schon früher erwiesen ist, und weil sie [zur Erfüllung eines Zweckes] wie etwa des Brennens nicht fähig ist.

Hier ist zu bemerken, daß die Aussage *na hīśvarapūrvakatvaṃ sādhyaṃ śabdenopāttam, kiṃ tarhi buddhimanmātrapūrvakatvaṃ sāmānyam* sowohl inhaltlich als auch der Formulierung nach sehr an Trilocanas *yato nāsmābhir upāttabhedaḥ kartā sādhayitum iṣṭaḥ, kiṃ tarhi sādhyasāmānyam* (s. p. 79) erinnert. Auch die Übereinstimmung der Begründung im folgenden Satz *na hi nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ pratipattipravṛttyor viṣayaḥ, tasya prāg eva siddhatvāt* mit derjenigen in der Nyāyakaṇikā *vahnyanumānam api na sāmānyamātraviṣayam, tasya prāg eva siddhatvāt* ist nicht zu übersehen. Neu gegenüber dem bisher Behandelten ist nur die Idee, daß der Vorwurf des *sādhyahīnatva* abhängig von der Absicht des Sprechers gemacht worden sein könnte. Bei der Widerlegung von PV 2.10 meint Bhāsarvajña aber in Übereinstimmung mit Trilocana (s. p. 77: *athottaraḥ pakṣaḥ* ...) und Vācaspati (s. p. 98: *tasya sādhyadṛṣṭāntayor* ...), daß unter Berücksichtigung des besonderen zu Beweisenden bei allen Schlußfolgerungen das zu Beweisende im Beispiel unerwiesen sei:

> *tad evaṃ sthitvāpravṛttisaṃsthānaviśeṣārthakriyādiṣu neṣṭasiddhiḥ nāpy asiddhir dṛṣṭānte* ($NBhū_{ms}$: *asiddhidṛṣṭānte* NBhū), *daṇḍādau buddhimadadhiṣṭhānasya siddhatvāt. sādhyaviśeṣāpekṣayā tu sarvānumāneṣv apy asiddhir dṛṣṭānte syād. etena saṃśayo 'pi dṛṣṭānte pratyuktaḥ, sādhyasāmānyasya niścitatvād iti.* NBhū $478_{13\text{-}16}$ = $NBhū_{ms}$ $118b_{20}$-$119a_{2}$

> Daher gibt es auf diese [vorher erklärte] Weise bei [den Gründen] wie „Tätigkeit nach einer Ruhe“, „Besonderheit der Struktur“ und „Zweckerfüllung“ weder einen Nachweis von etwas, das [von den Buddhisten ohnehin] angenommen wird, noch ist [das zu Beweisende] im Beispiel unerwiesen, weil bei einem Stock usw. das Lenken durch einen Geistigen erwiesen ist. Abhängig von dem besonderen zu Beweisenden aber wäre [das zu Beweisende] bei einer jeden

Schlußfolgerung im Beispiel unerwiesen. Damit ist auch [der Vorwurf], daß bezüglich [des Vorkommens der besonderen zu beweisenden Beschaffenheit] im Beispiel Zweifel besteht, beantwortet, weil die Gemeinsamkeit als zu Beweisendes festgestellt ist.

Wie nun die Besonderheit festgestellt wird, wenn das Voraussetzen eines Geistigen an sich einmal bewiesen ist, erklärt Bhāsarvajña folgendermaßen:

> *kathaṃ tarhīśvaratvādiviśeṣasiddhiḥ. vyatirekabalena. sa eva hetuḥ pratipakṣapratiṣedhapramāṇair upakṛtaḥ sarvajñatvādiviśeṣaviṣayatvena vyavatiṣṭhamānaḥ kevalavyatirekī bhavatīty uktam. na hy anyathā kṣityādeḥ kartṛsāmānyaṃ sidhyati.* NBhū $451_{3\text{-}6}$ = NBhū_{ms} $111b_{15\text{-}16}$

> Wie ergibt sich dann der Nachweis der im Gottsein usw. bestehenden Besonderheiten? [Antwort:] Kraft des gemeinsamen Fehlens [von Beweisendem und zu Beweisendem im Ungleichartigen]. Eben dieser Grund, der, unterstützt durch Erkenntnismittel, die das [dem zu Beweisenden] Entgegengesetzte ausschließen, in der Weise feststeht, daß er die in der Allwissenheit usw. bestehenden Besonderheiten zum Objekt hat, ist einer, dem nur ein gemeinsames Fehlen [mit dem zu Beweisenden] zukommt (*kevalavyatirekin*). Das wurde [schon früher][172] erklärt. Sonst ist nämlich auch der Urheber der Erde usw. als Gemeinsamkeit nicht erwiesen.

[172] Bhāsarvajña bezieht sich hier wohl auf die bereits oben (p. 75[111]) angeführte und übersetzte Stelle NBhū 303_{29}-304_{4}, bzw. auf die entsprechende Stelle im NSā 303_{1}-304_{1}: *pakṣavyāpako 'vidyamānasapakṣo vipakṣād vyāvṛttaḥ kevalavyatirekī. yathā – sarvaṃ kāryaṃ sarvavitkartṛpūrvakam, kādācitkatvāt. yat sarvavitkartṛpūrvakaṃ na bhavati, tat kādācitkam api na bhavati. yathākāśādi.*

Wie wir früher schon gesehen haben, hat bereits Trilocana mit einer *vyatireki*-Beweisformulierung gearbeitet (s. p. 74). Dieser hatte allerdings damit nicht die Besonderheit bewiesen, sondern nur, daß eine jede Wirkung einen Geistigen voraussetzt (*sarvaṃ kāryaṃ prabodhavaddhetukam*). Bei Vācaspati finden wir aber den *vyatirekihetu* zum Beweis, daß alles außer etwas Ewigem einen Allwissenden voraussetzt (s. p. 102). Auch Bhāsarvajña hat bereits bei der Definition des *kevalavyatirekihetu* den Beweis angeführt, daß jede Wirkung einen allwissenden Schöpfer voraussetzt. (s. p. 75[111]).

Gleich anschließend an diese Stelle führt er aus, in welcher Weise der besondere Urheber aufgrund der Verschiedenheit der Wirkung (*kāryavailakṣaṇya*) von anderen erkannt wird:

> *kathaṃ punar īśvarakṛtakāryaviśeṣāparijñāne 'pi tatsiddhiḥ. kāryavailakṣaṇyāt. yathāgurukṛtadhūmaviśeṣāparijñāne 'pi tṛṇādikṛtadhūmaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ dhūmam upalabhamānas*[a] *tṛṇādibhyo vilakṣaṇam evendhanam*[b] *anumāya tatrāptād agurusañjñāṃ pratyeti svayaṃ vā sañjñāntaraṃ karoti, tathāsmadādikṛtakāryaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ kṣityādi kāryam upalabhamāno 'smadādibhyo vilakṣaṇaṃ kartāram anumāya*[c] *tatrāptād īśvarasañjñāṃ pratyeti svayaṃ vā sañjñāntaraṃ karotīti.* NBhū $451_{8\text{-}13}$ = NBhū$_{ms}$ $111b_{16\text{-}19}$
>
> [a] *upalabhamānas* em. NBhū : *upalabhyamānas* NBhū$_{ms}$ [b] *evendhanam* konj. : *evadhanam* NBhū$_{ms}$: *ivendhanam* NBhū [c] *kartāra<m a>numāya* em. NBhū : *kartāranumāya* NBhū$_{ms}$

Wie ergibt sich nun [für einen], obwohl [er] keine unmittelbare Kenntnis davon hat, daß es sich um eine besondere, von Gott verursachte Wirkung handelt (*aparijñāna*), dessen Nachweis? [Antwort:] Weil die Wirkung [von anderen Wirkungen] verschieden ist. Wie einer, der einen Rauch erfaßt, der von einem besonderen Rauch, der durch Gras usw. bewirkt ist, verschieden ist, obwohl er keine unmittelbare

> Kenntnis davon hat, daß es sich um einen besonderen, durch Aloe-Holz bewirkten Rauch handelt, nachdem er ein Brennholz erschlossen hat, das eben verschieden ist von Gras usw. (*tṛṇādibhyaḥ*), von einem Kundigen (*āpta*) für dieses die Bezeichnung (*sañjñā*) ‚Aloe-Holz' erfährt, oder selbst eine andere Bezeichnung gibt, ebenso erfährt einer, der eine Wirkung wie etwa die Welt, die von besonderen, von unsereinem verursachten Wirkungen verschieden ist, erfaßt, nachdem er einen von unsereinem verschiedenartigen Urheber erschlossen hat, von einem Kundigen diesbezüglich die Bezeichnung ‚Gott', oder er gibt selbst eine andere Bezeichnung.

Dieser Art, das Besondere zu beweisen, sind wir auch bei Jayantabhaṭṭa begegnet, der sie in seiner Nyāyamañjarī aber nicht als seine eigene Lehre vertritt, sondern anderen zuschreibt, die mit dem Beispiel

> *yathā cāndanadhūmam itaradhūmavisadṛśam avalokya cāndana eva vahnir anumīyate, tathā vilakṣaṇāt kāryāt vilakṣaṇa eva kartānumāsyate. ... tasmāt sarvajñaḥ.*

aufzeigen, warum die Besonderheit aufgrund der *pakṣadharmatā* bewiesen ist (s. p. 111).

Neben der im Nyāyasāra genannten Methode, die Besonderheit aufgrund der besonderen Ursache (*kāryaviśeṣa*) zu beweisen, wird dort auch noch der Ausschluß von anderen Möglichkeiten (*pariśeṣa*) angeführt (s. p. 114). Diese führt Bhāsarvajña aus, indem er zeigt, daß für die Tätigkeit der Atome außer dem Wunsch Gottes keine andere Ursache in Frage kommt. Seiner Erklärung geht ein Einwand voraus, in dem der Gegner fragt, wie denn die Atome usw., die ja ungeistig seien, den Wunsch

Gottes erkennen und sich nach diesem richten können.[173] Bhāsarvajñas Antwort lautet:

> *kim anenākasmikī paramāṇvādīnāṃ pravṛttiḥ pratipādayitum iṣṭā* (*iṣṭā* em. NBhū : *iṣṭo* NBhū$_{ms}$), *kiṃ vā cetanānadhiṣṭhitakarmādinimittā, uta dehādimatpuruṣavyāpāranimitteti. na tāvad ākasmikī kasyacit pravṛttiḥ, deśakālādiniyamābhāvaprasaṅgāt. nāpi cetanānadhiṣṭhitakarmādinimittā, mṛtpiṇḍādiṣv anupalambhāt. acetanasya ca karmādeḥ svataḥ pravṛttir anyapravṛttihetutā ca prāk pratiṣiddheti. śarīrādimatpuruṣavyāpāranimittāpi sthāvarādyupādānādīnāṃ pravṛttir anantaraṃ eva pratiṣiddhā. tad evaṃ pariśeṣāt mūlānumānasyāsiddhatvādidoṣābhāvāc* (*°mānasyā'siddha°* NBhū$_{ms}$: *°mānasya siddha°* NBhū) *ceśvarecchāta eva paramāṇvādīnāṃ pravṛttiḥ siddhā* ... NBhū 453$_{22}$-454$_{1}$ = NBhū$_{ms}$ 112b$_{8-11}$
>
> Ist [von Dir] damit beabsichtigt zu erklären, daß die Tätigkeit der Atome ursachelos (*ākasmika*) ist, oder daß sie auf dem nicht von einem Geistigen gelenkten Karma beruht usw., oder daß sie auf dem Handeln eines mit Körper versehenen Puruṣa[174] beruht? Zunächst einmal gibt es bei nichts

---

[173] NBhū 453$_{21-22}$: *paramāṇvādibhāvas tv acetanaḥ, sa kathaṃ tadicchāṃ vetti. ajānānaś ca kathaṃ tadicchānuvidhānena pravartata iti.*

[174] Der Terminus *puruṣa*, ‚Mensch/Person', wird auch als Synonym für *ātman* (‚Seele') verwendet und bezeichnet auch Gott (*īśvara*), wobei dieser als besonderer *puruṣa* oder *ātman* zu verstehen ist.[a] Um diesem Unterschied Rechnung zu tragen, gebe ich den Terminus in der ersten Bedeutung als ‚Mensch (*puruṣa*)', in der zweiten Bedeutung als ‚Puruṣa' wieder. Wenn beide Bedeutungen zum Tragen kommen, gebe ich das durch die Kombination ‚Mensch/Puruṣa' wieder (vgl. p. 244).

[a] *ātmaviśeṣa eveśvaro na dravyāntaram. āha ca pataññaliḥ* [Yogasūtra 1.24] – ... *puruṣaviśeṣa īśvara iti.* NM^2 I 507$_{10-12}$ = „Gott ist nur ein besonderer Ātman, keine andere Substanz.

→

eine Tätigkeit, die ursachelos ist, weil sonst folgt, daß es keine Festlegung in Ort, Zeit usw. gibt. Auch beruht sie nicht auf dem nicht von einem Geistigen gelenkten Karma usw., weil [dies] bei Dingen [wie] Lehm usw. nicht beobachtet wird. Daß aber das Karma, das [ja] ungeistig ist, von selbst tätig ist und daß es Ursache für die Tätigkeit von etwas anderem ist, wurde früher[175] widerlegt. Auch daß die Tätigkeit der Materialursachen usw. [d.h. der Atome usw.] der Pflanzen usw. auf dem Handeln eines mit Körper versehenen Puruṣa beruht, wurde schon unmittelbar [darauf][176] widerlegt. Daher ist auf diese Weise aufgrund des Ausschlusses [der genannten Möglichkeiten] und weil nicht der Fehler besteht, daß die Basis-Schlußfolgerung (*mūlānumāna*)[177] unerwiesen ist, erwiesen, daß die Atome usw. nur aufgrund von Gottes Wunsch tätig sind ...

Diese Art von Schlußfolgerung wird gewöhnlich im Nyāya bei der Erklärung des *śeṣavad-anumāna* (NSū 1.1.5) verwendet, um zu zeigen, daß der Wunsch (*icchā*), dessen Abhängigkeit von irgendeiner Ursache zunächst aufgrund einer *sāmānyato dṛṣṭam* genannten Schlußfolgerung bewiesen sei, nur vom

---

Auch Patañjali sagt: „... Gott ist ein besonderer Puruṣa.“ Vgl. auch unten p. 247[399].

[175] Vgl. NBhū 452₆-₇: *karmaṇo 'py acetanatvān na svataḥ pravṛttir nāpi pravartakatvam. na hy acetano hetuś cetanānām adhiṣṭhātā kaścid aviśeṣād adṛṣṭatvāc ca.*

[176] Vgl. NBhū 452₁₆-453₂.

[177] Das ist eine Schlußfolgerung, deren Grund sowohl ein gemeinsames Vorkommen als auch ein gemeinsames Fehlen besitzt; vgl. die Formulierung *anvayavyatirekihetumūlakevalavyatirekibalena* in der NM; s. p. 110.

ātman abhängig sein könne.[178] Außer bei Bhāsarvajña finden wir den Beweis der in Gott bestehenden Besonderheit aufgrund von *pariśeṣa* auch bei Vācaspati.[179] Auch Formulierungen wie die in der Nyāyamañjarī zitierte *pṛthivyādikāryam asmadādivilakṣaṇasarvajñaikakartṛkam, asmadādiṣu bādhakopapattau satyāṃ kāryatvād iti* (s. p. 110), oder die von Bhāsarvajña gebrauchte *sa eva hetuḥ pratipakṣapratiṣedhapramāṇair upakṛtaḥ* ... (s. p. 118) sind, obwohl nicht eigens als solche bezeichnet, im Sinne von *pariśeṣa* aufzufassen.

Als weitere Möglichkeit, die Besonderheit zu beweisen, bietet Bhāsarvajña den Lehrsatz, daß beim Erwiesensein des einen implizit ein anderes erwiesen ist (*adhikaraṇasiddhānta*)[180]:

> *na cāsmābhiḥ prathamaṃ nityeśvarapūrvakatvaṃ kṣityādeḥ* (em. : *kṣityādiḥ* $NBhū_{ms}$, NBhū) *sādhyate, kiṃ tu buddhimatkartṛmātrapūrvakatvam. tato 'dhikaraṇasiddhāntabaleneśvara-*

---

[178] Vgl. z.B. NV 156_9-157_{10} (ad NSū 1.1.5): *yad itaradharmadarśanād dharmiṇo 'dhigatisādhanam tat sāmānyato dṛṣṭam, yathā icchādibhir ātmā. icchādayaḥ khalu dharmiṇo bhavanti. ātmā ca viśeṣaṇaṃ guṇabhūta iti. icchādīnāṃ guṇatvaṃ pratīto dharmaḥ. tena dharmeṇa tān eva icchādīn ātmaguṇaviśiṣṭān anumimīte. paratantrā icchādayo guṇatvāt, rūpavad iti. pāratantryamātrapratipattir asmād anumānāt, ātmatantratā tu kutaḥ. ātmatantratā pariśeṣāt.*

Die Rolle von *pariśeṣa* und *sāmānyato dṛṣṭam* im *ātman*-Beweis wird ausführlich behandelt in KANŌ 1987: 7-9.

[179] $NVTṬ^2$ 956_{24}-957_{15}: *bhavatu vā tasmād* (= *utpattimattvād*) *upādānādyabhijñakartṛtvamātrasiddhiḥ, pariśeṣānumānāt tu vyatirekasiddher viśeṣasiddhiḥ. tathā hi – tanubhuvanādyabhijñaḥ kartā nānityāsarvaviṣayabuddhimān, tatkartus tadupādānādyanabhijñatvaprasaṅgāt. na hy evaṃvidhas tadupādānādyabhijño dṛṣṭaḥ, yathāsmadādi. tadupādānādyabhijñaś cāyam. tasmāt tatheti.*

[180] Zum *adhikaraṇasiddhānta* vgl. p. 95^{142}.

siddhiḥ, anīśvarasya kṣityādyutpattāv asamārthyād ity uktam. NBhū 477$_{11-14}$ = NBhū$_{ms}$ 118b$_{8-10}$

Von uns wird aber nicht zuerst bewiesen, daß die Welt usw. den ewigen Gott voraussetzen, sondern daß sie einen geistigen Urheber als solchen voraussetzen. Daraus ergibt sich der Nachweis Gottes kraft des *adhikaraṇasiddhānta*, weil jemand, der ein Nichtgott ist, in bezug auf das Entstehen der Erde usw. unfähig ist. Das wurde bereits erklärt.[181]

Wie die *pariśeṣa*-Methode, wird auch der Nachweis mittels des *adhikaraṇasiddhānta* von Vācaspatimiśra verwendet, um die in Gott bestehende Besonderheit zu beweisen (s. p. 95[142]).

Abschließend möchte ich noch auf eine Stelle eingehen, aus der ersichtlich wird, daß Bhāsarvajña auch Śaṅkarasvāmin berücksichtigt. Während er sich bei seiner Interpretation von PV 2.8-10, 12, und 13-16 hauptsächlich auf Prajñākaragupta stützt, erklärt er k.11 (s. p. 23) folgendermaßen:

... yaddṛṣṭer[a] *akriyādarśino*[b] *'pi kṛtabuddhir*[c] *bhavati prāsādādibhedeṣv iva. yadi tādṛśaṃ sanniveśādi*[d] *kṣityādiṣv api syāt, tadā tato 'dhiṣṭhātranumānaṃ yuktam. tadvilakṣaṇasanniveśādidarśane tv adhiṣṭhātranumitir*[e] *na yuktety ...* NBhū 480$_{6-8}$ = NBhū$_{ms}$ 119a$_{17-18}$

[a] *ya<d>dṛṣṭer* em. : *yadṛṣṭer* NBhū$_{ms}$: o.E. NBhū [b] *akriyādarśino* NBhū$_{ms}$: *akriyādarśane* NBhū [c] *kṛtabuddhir* NBhū$_{ms}$: *kṛtavṛddhir* NBhū [d] *sanniveśādi* em. NBhū : *saṃnivesādi* NBhū$_{ms}$ [e] *°anumitir* em. NBhū : *°anumānamitir* NBhū$_{ms}$

... aufgrund des Sehens von welcher [Anordnung] es auch für einen, der die Errichtung [eines Gebäudes] nicht gesehen hat, [diesbezüglich] eine Erkenntnis gibt, daß es herge-

[181] Vgl. NBhū 450$_{27-28}$: *na hi kṣityādi kāryam asmadvidhaḥ kartā janayituṃ śaknoti.*

> stellt ist. Wie im Fall von verschiedenen Palästen usw. Wenn es eine derartige Anordnung auch bei der Erde usw. gäbe, dann wäre es richtig, aus dieser auf einen Lenker zu schließen. Aber wenn man eine Anordnung sieht, die von dieser verschieden ist, ist das Erschließen eines Lenkers nicht richtig.

Diese Formulierung findet sich nun überhaupt nicht bei Prajñākaragupta, sondern ist sicherlich in Anlehnung an Devendrabuddhi, bzw. an die Wiedergabe von dessen Interpretation bei Śaṅkarasvāmin gewählt; vgl. ... *api tu yādṛśaṃ prāsādādiṣu dṛṣṭam, yaddṛṣṭer akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir utpadyate, yadi tādṛg eva kṣityādiṣu bhavet, syād atrāpi buddhimato 'numānam* (s. p. 57). Auch bei der Widerlegung dieser Auffassung finden wir Bekanntes:

> *yat tāvad uktam – yādṛk sanniveśādi prāsādādiṣu dṛṣṭam, tādṛg eva yadi kṣityādiṣu syād iti, tan na, maṭhaprāsādaghaṭādiṣu tadbhedeṣu ca mithaḥsaṃsthānavailakṣaṇye 'py adhiṣṭhātṛpūrvakatvāvyabhicārāt. atha teṣu sarvatrākriyādarśino*[a] *'pi kṛtabuddhir bhavati, na kṣityādiṣv iti tat kim idānīm akāryatvam eva kṣityādīnām. na hi kṛtatvenāpratīyamānānāṃ*[b] *kāryatvaṃ vaktuṃ śakyam. kṛtatvena*[c] *pratītau ca*[d] *kathaṃ na kṛtabuddhiḥ. sarveṣāṃ tu*[e] *prāsādādiṣv api kṛtabuddhir na bhavati. yathā ca*[f] *cirantaneṣu prāsādādiṣu vyāptyabhijñasyaiva kṛtabuddhir bhavati, vyāptivimūḍhānāṃ*[g] *tv*[h] *akṛtabuddhir eva bhavati*[i]*, tathā kṣityādiṣv apīti na kaścid viśeṣaḥ*. NBhū 481₁₈₋₂₅ = NBhū$_{ms}$ 119b₈₋₁₂; ab *kṛtatvena pratītau* zit. in J 236₃₋₆ (abgek. J[1]) und J 304₂₂₋₂₄ (abgek. J[2])

[a] °*ākriyādarśino* NBhū$_{ms}$: °*ākriyādarśane* NBhū [b] *kṛtatvenā*° NBhū$_{ms}$: *kṛtakatvenā*° NBhū [c] *kṛtatvena* NBhū$_{ms}$: *kṛtakatvena* NBhū; J[1] : *kṛtakatvena ca* J[2] [d] *ca* o.E. J[1] [e] *tu* o.E. J[1,2] [f] *ca* o.E. J[1,2] [g] °*vimūḍhānāṃ* J[1,2] : °*mūḍhānāṃ* NBhū [h] *tv* o.E. J[1,2] [i] *bhavati* o.E. J[1,2]

> Was zunächst gesagt wurde: „... ...“, das ist nicht [richtig],

> weil, obwohl die Strukturen zwischen Klöstern, Tempeln und Töpfen usw., und zwischen deren verschiedenen [Arten] (*tadbhedeṣu*), voneinander verschieden sind, [diese] von [der Beschaffenheit des] Voraussetzens eines Lenkers nicht abweichen. Meint man, daß es bei diesen die Erkenntnis, daß [sie] hergestellt sind, für einen gibt, selbst wenn er die Errichtung nicht in allen Fällen gesehen hat, bei der Erde aber nicht, sind dann in diesem Fall die Erde usw. etwa keine Wirkungen? Man kann nämlich von denjenigen, die nicht als hergestellt erkannt werden, nicht sagen, daß sie Wirkungen sind. Wenn man [sie] aber als hergestellt erkennt, warum [sollte es] die Erkenntnis, daß [sie] hergestellt sind, nicht [geben]? Bei Tempeln usw. aber gibt es die Erkenntnis, daß [sie] hergestellt sind, nicht für alle [Menschen]. Wie es aber bei sehr alten Tempeln usw. die Erkenntnis, daß sie hergestellt sind, nur für jemanden gibt, der die Umfassung kennt, für einen aber, der bezüglich der Umfassung unkundig ist (*vimūḍha*), eben keine Erkenntnis gibt, daß sie nicht hergestellt sind, ebenso [verhält es sich] auch bei der Erde usw. Daher besteht überhaupt kein Unterschied.

Daß es, wie Bhāsarvajña hier meint, die Erkenntnis des zu Beweisenden nur für einen geben kann, der die Umfassung kennt, hat bereits Śaṅkarasvāmin zur Verteidigung gegen Dharmakīrtis Kritik vorgebracht; vgl. *sādhyabuddhir api yadi gṛhītavyāptikasya, sā bhavaty eva. athāgṛhītavyāptikasya kim anyatrāpi sā bhavantī dṛṣṭā* (s. p. 66).[182]

---

[182] Vgl. auch Śaṅkarasvāmins Aussage: *sa ca tathāprasiddhāvinābhāvo yatraiva kṣityādāv upalabhyate, tatraiva tadvinirmāṇasamarthakartṛbuddhiṃ tadvido janayati* (s. p. 57).

Damit können wir unsere Betrachtung von Bhāsarvajñas Beweisen für die Existenz Gottes abschließen. Es ist deutlich, daß er sich nicht wesentlich von den bis jetzt behandelten Autoren unterscheidet. Außer beim Beweis mit dem *kevalavyatirekihetu* geht er wie diese von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten aus und verwendet dann verschiedene Methoden, um die in Gott bestehende Besonderheit zu beweisen.

Vittoka

Der letzte Naiyāyika, dessen Lehren wir untersuchen, ist Vittoka. Wie bei Śaṅkarasvāmin und Trilocana sind auch von ihm keine Werke überliefert und wie bei diesen sind wir auch bei Vittoka wieder auf bei Jñānaśrīmitra und Ratnakīrti überlieferte Fragmente angewiesen. Dementsprechend ist das zur Verfügung stehende Material begrenzt und wir erfahren z.B. nichts darüber, ob für ihn die Umfassung wie bei Trilocana durch den Denksinn erfaßt wird, oder ob er das, wie Vācaspati, ablehnt. Obwohl wir also nicht wissen, auf welchen logischen Theorien aufbauend Vittoka seine Beweise für die Existenz Gottes formuliert, ergeben sich für das Verständnis keinerlei Schwierigkeiten, da wir einen Großteil der bisherigen Auffassungen bei ihm vereint finden und es somit mit bereits Bekanntem zu tun haben. Doch lassen wir die Texte selber sprechen:[183]

---

[183] Obwohl sämtliche der hier angeführten Fragmente Vittokas auch in SOLOMON 1979 behandelt werden, ist es angebracht, auf diese noch einmal einzugehen, da einerseits ihre Übersetzungen von nicht als solchen gekennzeichneten Ergänzungen durchzogen sind und teilweise den Sinn entstellen (vgl. Anm. 188 u. 191), und andererseits Vittoka ein schönes Beispiel für die Homogenität der mit Śaṅkarasvāmin beginnenden Ent-

→

(*vittokas tv āha*) *syād etat – na sapakṣavipakṣayor darśan<ādarśan>amātreṇāvyabhicāraniścayo 'tadātmano 'tadutpatteś cāvyabhicāraniyamāyogāt. tad idaṃ kāryatvaṃ sandigdhavyatirekatvād asādhanam.*

atrocyate – nāsti vipakṣavyāvṛttisandehaḥ, dhūmānalayor iva kāryabuddhimator upalambhānupalambhasādhanasya kāryakāraṇabhāvasya siddhatvāt. kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhiḥ, na kāryasāmānyasya, yathā dhūmādivartivastutvāder nānalādijanyatvaniścaya iti cet, na, viśeṣahetvabhāvāt, upalambhānupalambhayos tadutpattisādhanatveneṣṭayoḥ sādhyasādhanasāmānyayor aviśeṣāt, kāryaviśeṣasyeva kāryamātrasyāpi prabodhāśrayāyattatāsiddheḥ. na caivaṃ vastutvasyāpi vahnikāryatvam, tadantareṇāpi sahasraśa upalambhāt. tato yathā kāryaṃ vastrādy upādānavad dṛṣṭam iti kāryāntaram api tathā vyavasthāpyate, tathā tad eva vastrādikāryaṃ buddhimaddhetukaṃ dṛṣṭam ity adṛṣṭakartṛkam api kāryaṃ kartṛpūrvakaṃ vyavasthāpyate, upādānasyeva kartur api kāryeṇānukṛtānvayavyatirekatvāt. tena yathā kāryaṃ ca nirupādānaṃ ceti na śakyam āśaṅkitum, tathā kāryaṃ ca bhaved akartṛkaṃ ceti nāśaṅkanīyam, kāryamātrasya kartṛmātrād upādānād ivotpādasiddher aviśeṣād iti. J 235_{6-19}

Folgendes könnte [man einwenden]: Die Feststellung des Nichtabweichens [des im Wirkungsein bestehenden Grundes] ergibt sich nicht durch das bloße Sehen im Gleichartigen und Nichtsehen im Ungleichartigen, da eine Festlegung des Nichtabweichens auf [einen Grund, der mit dem zu Beweisenden] weder identisch noch aus diesem entstanden ist, nicht möglich ist. Daher ist dieses Wirkungsein, da das Feh-

---

wicklung der Nyāya-Argumentation bietet, da sich alle bis jetzt behandelten Argumente bei ihm vereint wiederfinden.

len [im Ungleichartigen] zweifelhaft ist, nicht beweisend.

Darauf sagen wir: Einen Zweifel, ob [der Grund] im Ungleichartigen fehlt, gibt es nicht, da, wie bei Rauch und Feuer, [auch] bei Wirkung und geistigem [Urheber] das Ursache-Wirkung-Verhältnis, das durch Beobachtung und Nichtbeobachtung nachgewiesen wird, erwiesen ist. Einwand: Nachgewiesen ist das Daraus-Entstehen nur für eine besondere Wirkung, nicht aber für Wirkung als Gemeinsamkeit, wie es [auch] für [die Beschaffenheiten] des Dingseins usw., die beim Rauch usw. vorkommen, keine Feststellung gibt, daß sie vom Feuer hervorzubringen sind. [Antwort:] Nein, weil ein Grund für eine Verschiedenheit (*viśeṣa*) fehlt, da wie bei der besonderen Wirkung auch bei einer Wirkung an sich die Abhängigkeit von der Grundlage eines Erkennens [d.i. ein geistiger Urheber] erwiesen ist, weil die Beobachtung und Nichtbeobachtung, die als das angenommen werden, was das Daraus-Entstehen beweist, bei der Gemeinsamkeit des zu Beweisenden und Beweisenden [vom Besonderen] nicht verschieden sind. Auf diese Weise aber ergibt sich nicht, daß auch das Dingsein eine Wirkung des Feuers ist, da man dieses unzählige Male auch ohne dieses [Feuer] beobachtet. Wie daher, da (*iti*) Wirkungen wie Stoff usw. als eine Materialursache habend gesehen wurden, auch eine andere Wirkung als derartig bestimmt wird, ebenso wird, da eben diese Wirkungen wie Stoff usw. als eine geistige Ursache habend gesehen wurden, auch eine Wirkung, deren Urheber nicht gesehen wurde, als einen Urheber voraussetzend bestimmt, weil sich die Wirkung nach dem Vorkommen und Fehlen des Urhebers ebenso wie nach dem der Materialursache gerichtet hat. Wie man deshalb nicht argwöhnen kann, ob [etwas] sowohl eine Wirkung als auch ohne Materialursache [sein könnte], ebensowenig kann man argwöhnen, ob [etwas] sowohl eine Wirkung als auch

> ohne Urheber sein könnte. Der Nachweis nämlich, daß eine Wirkung an sich wie aus einer Materialursache aus einem Urheber an sich entsteht, ist [vom Nachweis des Entstehens einer besonderen Wirkung aus einer besonderen Ursache] nicht verschieden.

Die Einwände, mit denen sich Vittoka hier auseinandersetzt, besagen also, wie bei seinen Vorgängern, daß die von den Naiyāyikas vorausgesetzte Umfassung von Wirkung als Gemeinsamkeit und geistigem Urheber als Gemeinsamkeit nicht gegeben sei, da sie nur zwischen einer besonderen Wirkung und einem besonderen Urheber erfaßt werde. Darüber hinaus sei in dem Fall, daß diese Umfassung auf die Gemeinsamkeit angewendet werde, der Grund *kāryatva* nicht schlüssig, da das gemeinsame Fehlen von Grund und Folge im Ungleichartigen zweifelhaft sei. Mit anderen Worten, daß das Wirkungsein der Erde usw. ein anderes sei als das beim Topf usw. Nicht gesagt ist hier allerdings, was mit dem *vipakṣa* gemeint ist, bei dem das gemeinsame Fehlen zweifelhaft ist. Wenn nun, da in den bisher behandelten Beweisen meistens der ewige Äther als *vipakṣa* fungiert hat, dieser gemeint wäre, würde das bedeuten, daß bei ihm zweifelhaft ist, ob er trotz seiner Ewigkeit Wirkung ist oder eine geistige Ursache hat. Ein solcher oder ähnlicher Vorwurf ist mir aber sonst, außer bei Śāntarakṣita,[184] nicht bekannt. Vielmehr scheint hier der Buddhist als *vipakṣa* Bäume usw. zu verstehen. Das jedenfalls legt Jñānaśrīmitras Interpretation von PV 2.10 (*sthitvāpravṛttisaṃsthānaviśeṣārthakriyādiṣu …*) nahe:

---

[184] Bezüglich der von Aviddhakarṇa als Beispiel der Ungleichartigkeit nach angeführten Atome (s. TS 48) bezweifelt Śāntarakṣita in TS 78-79, daß die zu beweisende Beschaffenheit, nämlich das Voraussetzen eines Geistigen, ausgeschlossen ist.

> Das bedeutet: Welches Geistigsein beim Vorhandensein von diesen [als Gründe vorgebrachten Eigenschaften als vorhanden] angenommen wird, dieses ist bei einem Beispiel, einem Beschaffenheitsträger, der die beweisende [Beschaffenheit] hat, erwiesen und [auch] unerwiesen, [und zwar] in der gegebenen Reihenfolge, beim Topf usw. und bei Bäumen usw. Daher ist offensichtlich, daß diese [Eigenschaften] in einem Teil des Ungleichartigen[185] vorkommen.[186]

Diese Interpretation wird auch durch eine weitere Textstelle Vittokas gestützt, wo er sagt, daß es bei einer Umfassung von Wirkung und geistigem Urheber als Gemeinsamkeiten auch deshalb kein Abweichen (*vyabhicāra*) gäbe, weil Gräser usw. als Beweisgegenstand fungierten (*tṛṇādeś ca pakṣīkṛtatvāt* s. p. 133; zu Jñānaśrīmitras Antwort s. p. 109[162]).

Die Antwort macht klar, daß auch Vittoka von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten ausgeht. Den Grund versteht er als *kāryahetu* und das Ursache-Wirkung-Verhältnis wird durch Beobachtung und Nichtbeobachtung im Gleichartigen und Ungleichartigen festgestellt. Festzuhalten bleibt noch, daß er das zu Beweisende, das Voraussetzen einer geistigen Ursache, auf dreierlei Art bezeichnet, nämlich als *prabodhāśrayāyattatā, buddhimaddhetuka*, und *kartṛpūrvaka*, wovon ersteres bereits bei Śaṅkarasvāmin zu finden ist (s. p. 62). Ebenso in Anschluß an Śaṅkarasvāmin ist auch der folgende Einwand formuliert (s. p. 57):

---

[185] Als der andere Teil des *vipakṣa*, wo diese Beschaffenheiten fehlen, ist wohl der Äther usw. aufzufassen.

[186] *eṣu satsu yad iṣṭaṃ caitanyam, tasya dṛṣṭānte sādhanavati dharmiṇi siddhir asiddhiś ca ghaṭādau viṭapādau ca yathākramam. tato vyaktaṃ vipakṣaikadeśe vṛttir eṣām iti bhāvaḥ.* J 28121-23

> *(yat tūcyate) anyādṛśam eva kāryaṃ buddhimatā vyāptam, yaddṛṣṭer akriyādarśino 'pi kṛtabuddhiḥ. tac cāsiddhaṃ sindhubhūdharādāv iti.* J 235$_{20-21}$

> Die Wirkung, die [im Falle von Tempeln usw.] von einem Geistigen umfaßt ist und aufgrund des Sehens von welcher auch einem, der die Errichtung [in einem konkreten Fall] nicht sieht, die Erkenntnis [entsteht], daß [dieser] hergestellt ist, ist eben andersartig. Diese [Art der Wirkung] aber ist bei Flüssen und Bergen usw. nicht erwiesen.

Auch die Antwort darauf leitet er mit einer bereits von Śaṅkarasvāmin (s. p. 66) gestellten Frage ein. Bei diesem Fragment ist nun bemerkenswert, daß es bis auf ganz kleine Abweichungen wörtlich mit dem übereinstimmt, das auch für Trilocana belegt ist (J 304$_{10-17}$; s. p. 76). Auf die dort zu findenden Varianten wird hier mit TRI (= Trilocana) verwiesen. Eine Übersetzung der Stelle erübrigt sich.

> *nanu keyaṃ kṛtabuddhiḥ. kiṃ sādhanabuddhir atha sādhyabuddhiḥ*[a]*. sādhyabuddhis tāvad bhavatāṃ siddhaiva,* [b]*karmajaṃ lokavaicitryam ity abhyupagamāt.*[b] *athottaraḥ pakṣaḥ, tenāyam artho bhavati – nedaṃ kṣityādiṣūpalabhyamānaṃ sādhyānumānasamarthaṃ kāryatvam, kiṃ tv anyad eva sādhyabuddhyajananāt.*[c] *na caitad yuktam, sarvānumānocchedaprasaṅgāt. dhūmādiṣv api hi śakyam evaṃ vaktum – nāyaṃ vahny*[d]*anumitisamartho dhūmaḥ, kiṃ tv anya eva sādhyadarśinaḥ*[e] *sādhyabuddhyajananāt. tathā ca* [f]*tāvan na sādhanaṃ sidhyati*[f] [g]*yāvan na sādhyabuddhiḥ sidhyati.*[g] [h]*tāvan na sādhyabuddhiḥ sidhyati yāvan na sādhanaṃ*[h] *sidhyatīti sphuṭataram itaretarāśrayatvam iti.*
> J 235$_{20-28}$ (ab *kiṃ sādhanabuddhir* zit. in SVR 428$_{22}$-429$_{5}$)

[a] J, TRI; *prakṛtasādhyabuddhiḥ* SVR [b...b] °*gamāt* J; °*gamād iti* TRI; *kṣityādīnāṃ kāryatayā sammatatvāt* SVR [c] °*buddhyajananāt* TRI, SVR : °*buddhijananāt* J [d] J, TRI; *agni*° SVR [e] *sādhyadarśinaḥ* J, TRI; o.E. SVR [f...f] J, SVR; *tāvat sādhanaṃ na sidhyati* TRI [g...g] J; *yāvat sādhyabuddhir na sidhyati* TRI; *yāvat*

sādhyabuddhir na sidhyatīti SVR [h...h] J : *tāvan na sādhyaṃ sidhyati yāvat sādhanabuddhir na* SVR : *yāvat sādhyabuddhir na sidhyati tāvat sādhanam na* TRI

Im folgenden Textstück widerlegt Vittoka die buddhistischen Einwände unter der Voraussetzung, daß bei der zu beweisenden Beschaffenheit eine Besonderheit, die er aber von vornherein als von nicht näher definierter Natur bezeichnet, vorhanden ist.

> *(vittokas tv āha) bhavatu vā kaścid anirūpitarūpo viśeṣaḥ, kiṃ punar anena viśeṣaṃ pratipādayatābhipretam. kiṃ kāryatvasāmānyasyāsiddhatvam, atha kāryaviśeṣasya, atha kāryamātrasya buddhimatkartṛvyabhicāraḥ, atha sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyamātram. kiṃ cātaḥ. yadi tāvat kāryasāmānyasyāsiddhatvam, tan nāsti, viśvambharādiṣv api*[a] *kāraṇavyāpārajanyatvasyobhayasiddhatvāt*[b]. *atha kāryaviśeṣasya kumbhādivartinaḥ pakṣe 'siddhir abhidhīyate, tadā na kācid atra kṣatiḥ, viśeṣasya hetutvenānupādānāt. yadi tu*[c] *kāryasāmānyasya kartṛvyabhicāraḥ pratipādayitum iṣṭaḥ, sa na śakyaḥ, vipakṣe 'darśanāt tṛṇādeś ca pakṣīkṛtatvāt.* [d]*śaṅkāmātrasya sarvathāniṣiddhatvāt sandigdhavyatirekitvaṃ naiyāyikānām niranuyojyānuyogo bauddhānām adoṣodbhāvanaṃ nigrahasthānam iti tu pratipāditam, tathāpi bādhakapramāṇāny abhihitāny eva. tasmān na pratibandhāsiddheḥ sarvatra vyabhicārāśaṅkā.*[d] *atha sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyodbhāvanam, tan na, tasya sarvatra sulabhatvāt.* [e]*yadi sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyamātrāt sādhyāsiddhiḥ, nivṛttedānīm anumānavārtāpi nikuñjamahānasayor api dhūmavattve 'pi kathañcid vaidharmyopapatter iti sakalaṃ yat kiñcid etad.*[e] R^2 52₈₋₂₁ (= R^1 47₁₂₋₂₄); kürzer in J 237₁₁₋₁₈

[a] *api* R : *ghaṭādiṣv iva* J [b] *°janyatvasyobhaya°* R : *°janmatayobhaya°* J [c] *tu* J; o.E. R [d...d] o.E. J [e...e] o.E. J

Mag es so eine Besonderheit nicht [näher] bestimmten Charakters geben.[187] Was aber ist von dem [Gegner], der auf diese Besonderheit hinweist, beabsichtigt? Ist es das Unerwiesensein der im Wirkungsein bestehenden Gemeinsamkeit, oder [das] der Wirkung als Besonderheit, oder das Abweichen der Wirkung an sich von einem geistigen Urheber, oder die Verschiedenheit als solche von zu Beweisendem und Beispiel? Und was ist dadurch [gewonnen]? Wenn zunächst das Unerwiesensein der im Wirkungsein bestehenden Gemeinsamkeit [zu zeigen beabsichtigt ist], so ist das nicht gegeben, weil auch im Falle der Erde usw. für beide [Disputanten] erwiesen ist, daß sie durch die Tätigkeit einer Ursache hervorzubringen sind. Wird [von euch] das Unerwiesensein der Wirkung als Besonderheit im Beweisgegenstand, die bei einem Topf usw. vorkommt, [als Fehler] vorgetragen, dann tut das dem [Beweis Gottes] keinerlei Abbruch, da [wir ja] nicht die Besonderheit als Grund vorbringen. Wenn [von euch] aber das Abweichen der Wirkung als Gemeinsamkeit vom Urheber zu zeigen gewünscht wird, so ist das nicht möglich, weil man [eine Wirkung als Gemeinsamkeit] im Ungleichartigen [z.B. beim ewigen Äther] nicht

[187] SOLOMONs (1979: 179) in Klammern ergänzte Erklärung zur Übersetzung "Granted that there is some undefined distinction (between palace, etc. on the one hand giving rise to the '*kṛtabuddhi*' at their very sight, and ocean, mountain, etc. on the other which do not so) ..." ist unberechtigt, da sie damit Vittoka unterstellt, daß es bei Bergen usw. keine *kṛtabuddhi* gibt, womit er seine eigene Position bereits völlig aufgegeben hätte, so daß auch seine folgenden Argumente überflüssig wären. Außerdem wäre dann die Besonderheit nicht *anirūpitarūpa*, sondern sie könnte dann, wie eben Jñānaśrīmitra in seiner obigen Antwort meint, nur das von den Buddhisten angenommene „vom Menschen verursachte Wirkungsein" sein.

sieht, und weil [wir] Gräser usw. zum Beweisgegenstand gemacht haben.[188] Andererseits (*tu*) wurde erklärt, daß [die Behauptung, daß] das Fehlen [des Grundes im Ungleichartigen] deshalb zweifelhaft sei, weil ein Zweifel als solcher nicht in jeder Hinsicht beseitigt [werden könne], ein Grund für eine Niederlage ist (*nigrahasthāna*), der für die Naiyāyikas im „Beanstanden von etwas, das nicht zu beanstanden ist"[189] [und] für die Buddhisten im „Aufzeigen von etwas, das kein Fehler [des Beweises] ist"[190] besteht.[191] Trotzdem wurden [von euch] tatsächlich negierende Erkenntnismittel vorgetragen. Daher [läßt sich] nicht in jedem Fall deswegen ein Abweichen argwöhnen, weil [angeblich] die Verbindung unerwiesen ist. Ist [nun] das Aufzeigen einer Verschiedenheit von zu Beweisendem und Beispiel [beabsichtigt], so ist dies nicht [angebracht], weil dieses in allen Fällen leicht zu haben ist. Wenn [aber] der Beweis des zu Beweisenden aufgrund der Verschiedenheit von zu Beweisendem und Beispiel als solcher nicht [zustande kommt], dann

[188] Zu Jñānaśrīmitras Kritik an dieser Methode s. p. 109[162].

[189] Zu *niranuyojyānuyoga* s. TPhSI II 130.

[190] Zu Dharmakīrtis Definition von *adoṣodbhāvana* vgl. VN 237-10; übersetzt in MUCH 1991: 52.

[191] SOLOMONs (1979: 179) Übersetzung dieser Stelle ist rätselhaft: "Doubt in general is not totally negated (–No one wants to say that one should never raise a doubt). However, *sandigdha-vyatirekitva* (the negative concomitance being doubtful) has been shown to be a case of the *niranuyojyānuyoga-nigrahasthāna* of the Naiyāyikas, and of the *adoṣodbhāvana-nigrahasthāna* of the Buddhists (–finding fault where there is really no fault at all)." Erstens ist nicht klar, was "Doubt ... doubt)." in diesem Kontext bedeuten soll, und zweitens konstituiert das Aufzeigen des *sandigdhavyatirekitva* beim gegnerischen Beweis, wenn es berechtigt ist, kein *nigrahasthāna*.

> [ist] auch das Geschäft der Schlußfolgerung hinfällig (*nivṛtta*), da auch im Fall, daß ein Dickicht und eine Küche Rauch haben, eine geringe (*kathañcit*) Verschiedenheit angebracht ist. Dieses ganze [Gerede] ist also unnütz.

Neu gegenüber den bisher behandelten Widerlegungen der buddhistischen Einwände ist hier lediglich die Formulierung des Vorwurfs, daß der unberechtigte Zweifel bezüglich des Fehlens des Grundes im Ungleichartigen ein Grund für eine Niederlage sei. Inhaltlich entspricht der Vorwurf, dem wir schon bei Trilocana begegnet sind (s. p. 91), aber genau der von den Buddhisten *kāryasama* genannten Scheinwiderlegung (s. pp. 42ff), nur daß er hier in seiner dialektischen Funktion als *nigrahasthāna* bezeichnet wird. Bei Vācaspati wurde der Fehler unter Bezug auf NSū 5.1.4 als *utkarṣāpakarṣānuyoga* klassifiziert (s. p. 100[151]).

Die Auffassung, daß man das Abweichen des Grundes vom *pakṣa* nicht als Fehler geltend machen könne, findet sich auch bei Vācaspatimiśra, der darüber hinaus noch Trilocana folgend empfiehlt, einfach einen *vyatirekihetu* zu verwenden, um diesen Fehler erst gar nicht aufkommen zu lassen.[192] Wie Vācaspati beweist auch Vittoka, von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten ausgehend, die in Gott bestehende Besonderheit kraft der *pakṣadharmatā*:

> (vittokas *tu*) *yathā dhūmadarśanena pakṣadharmatābalān nikuñjavartitvaṃ vahner viśeṣo 'vyāpako 'pi pratīyate, tathā kartur apīty adoṣa iti tādṛg eva puruṣaviśeṣa īśvaraḥ pramāṇasiddha iti* ... J 242$_{1-3}$

---

192 *na ca pakṣeṇa vyabhicāraḥ, sarvatra tasya sulabhatayā sarvānumānocchedaprasaṅgāt. vyatirekī vā hetuḥ kāryamātraṃ pakṣīkṛtya prayoktavyaḥ* ... NKaṇ 153$_{2-3}$; s. oben p. 102.

Wie durch das Sehen von Rauch kraft dessen, daß [das Beweisende] eine Beschaffenheit des Beweisgegenstandes ist, die Besonderheit des Feuers, [nämlich] daß es sich im Dickicht befindet, obwohl sie nicht Umfassendes ist, erkannt wird, ebenso wird [die Besonderheit] des Urhebers erkannt. Somit ist [eine solche Annahme] fehlerlos. Daher ist Gott, der ja ein solcher besonderer Puruṣa ist, durch ein Erkenntnismittel erwiesen.

Aus diesen Stellen geht deutlich hervor, daß sich auch Vittoka mit seinem Beweis für die Existenz Gottes ganz in der Tradition der Naiyāyikas bewegt. Die anderen Textstellen, in denen sich Jñānaśrīmitra mit ihm auseinandersetzt, ihn namentlich erwähnt und weitere Fragmente überliefert (J 243_{22}-244_{1}; 255_{19ff} u. 260_{23-24}), bringen für unsere Zwecke nichts Neues.

Zusammenfassung

Damit können wir die Behandlung der Beweise für die Existenz Gottes, wie sie in der Zeit nach Dharmakīrti und vor Śaṅkaranandana geführt wurden, beenden. Mit der vorgeführten, von Dharmakīrtis Kritik ausgehenden Auseinandersetzung zwischen den Naiyāyikas und Buddhisten,[193] haben wir Einblick in eine sich über etwas mehr als drei Jahrhunderte hinziehende Diskussion ohne wesentliche Entwicklungen gewonnen. An den Beweisen für die Existenz Gottes hat sich nämlich auch nach Dharmakīrtis Kritik inhaltlich im wesentlichen nicht viel geändert. Wie bereits Uddyotakara (s. p. 34^{37} u. 36^{41}), gegen

[193] Vgl. dazu auch die im Appendix behandelten Kommentare zu PV 2.8-16, bzw. PVin 3.70-75.

den Dharmakīrti polemisiert, gehen auch Śaṅkarasvāmin und, mit wenigen Ausnahmen bei der Verwendung eines *kevalavyatirekihetu*,[194] auch die anderen Vertreter dieser Schule in der Folgezeit von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten aus. Fast stereotyp werden dieselben Inhalte wiederholt, wobei Śaṅkarasvāmin (s. p. 62) und Narasiṃha (s. p. 61[80]) durch komplizierte Neuformulierung des Beweisgegenstandes die Vorwürfe zu entkräften suchen, während dies bei Trilocana (s. p. 74) durch die negative Form der Beweisführung der Fall ist. Auf die Kritik, wie sie bei Śaṅkarasvāmin richtig zusammengestellt ist (s. p. 57), daß nämlich die Beschaffenheit des Wirkungseins (*kāryatva*) der Erde und diejenige eines Tempels, bei dem die Umfassung durch einen geistigen Urheber festgestellt wird, zwei verschiedene Dinge sind, die nur gleich bezeichnet werden, wird meist damit geantwortet, daß die Umfassung gegeben sei, da man positive und negative Beispiele wie etwa Topf und Äther beobachte. Die Umfassung im Falle eines

[194] Dies trifft nicht auf Trilocana zu, der mit der negativen Beweisformulierung nur beweist, daß dasjenige, das von von uns Hervorgebrachtem verschieden ist, eine geistige Ursache voraussetzt (*prabodhavaddhetuka*) (s. p. 74). Hier ist allerdings dadurch, daß es sich um Dinge handelt, die nicht von uns, aber dennoch von einem Geistigen hervorgebracht sind, impliziert, daß es sich beim Urheber um Gott handelt. Ob Bhāsarvajñas Beweis bei der Definition des *kevalavyatirekihetu*, daß nämlich eine jede Wirkung einen Allwissenden voraussetzt (s. p. 75[111]), wie demjenigen in NBhū 451$_{3-6}$ (s. p. 118), ein Beweis des Allgemeinen vorausgeht, ist nicht klar. Dasselbe gilt auch für Vācaspati (s. p. 102). Der bei Jayantabhaṭṭa referierte Beweis der im Allwissenden bestehenden Besonderheit mit Hilfe eines *anvayavyatirekihetumūlakevalavyatirekin* genannten Grundes (s. p. 110) setzt nach seinen eigenen Angaben einen Beweis des Urhebers an sich voraus; vgl. dazu die Einleitung zu diesem Referat (NM^2 I 502$_{17-18}$): *kartṛsāmānyasiddhau vā viśeṣāvagatiḥ kutaḥ*.

Topfes hat aber niemand bezweifelt. Dem Umstand aber, daß die Beschaffenheit des Wirkungseins bei einem Topf oder einem Palast nur von der im Besitzen eines menschlichen geistigen Urhebers bestehenden Beschaffenheit umfaßt sei und die Erde, wäre ihre Beschaffenheit des Wirkungseins dieselbe wie die des Topfes, eben von einem Menschen kreiert sein müßte, wird dadurch entgegengetreten, daß die im von einem Menschen Verursachtsein bestehende Beschaffenheit dabei einfach ignoriert wird. Statt dessen wird etwa auf den unbestrittenen Umstand hingewiesen, daß die Erkenntnis des geistigen Urhebers natürlich nur für einen möglich sei, der diese Umfassung kenne.[195] Oder es wird, wie bei Jayantabhaṭṭa (NM^2 I 492$_{5\text{-}23}$), ausführlich gezeigt, daß das Wirkungsein der Erde weder von den Cārvākas, noch von den Mīmāṃsakas, und auch nicht von den Buddhisten bezweifelt werden könne. Auch wird von fast allen der hier behandelten Autoren, wenn auch mit verschiedenen Worten, das Gegenargument vorgebracht, daß sich jedes Schließen aufhöre, wenn man aufgrund einer geringen Verschiedenheit, etwa der Zeit oder des Ortes, eine Verschiedenheit von zu Beweisendem und Beispiel behaupten wolle.[196] So wollte aber Dharmakīrti seine Kritik nicht verstan-

---

[195] Diese Aussage finden wir z.B. bei Śaṅkarasvāmin (*tadvinirmāṇasamarthakartṛbuddhiṃ tadvido janayati* – s. p. 57; und mit anderen Worten: *athāgṛhītavyāptikasya kim anyatrāpi sā bhavantī dṛṣṭā* – s. p. 66) und bei Bhāsarvajña (*yathā ca cirantaneṣu prāsādādiṣu vyāptyabhijñasyaiva kṛtabuddhir bhavati, vyāptivimūḍhānāṃ tv akṛtabuddhir eva bhavati, tathā kṣityādiṣv apīti na kaścid viśeṣaḥ* – s. p. 125).

[196] Zu Trilocana vgl. *na caitad yuktam, sarvānumānocchedaprasaṅgāt* ... – p. 77; zu Vācaspati vgl. *tasya sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād utkarṣāpakarṣānuyogasya sarvānumānasādhāraṇyenānumānamātraprāmāṇyapratikṣepahetutvāt* – p. 98; zu Bhāsarvajña vgl. *utkarṣādiprasaṅgasya viśeṣaviruddhānāṃ ca sarvānumāneṣu samānatvān na tair anu-*

→

den wissen und er hat dies in PV 2.14 unter Hinweis auf die *kāryasama* genannte Scheinwiderlegung auch deutlich zum Ausdruck gebracht. Ebenso wird der Einwand, daß es bei Bäumen usw. zweifelhaft sei, ob sie einen geistigen Urheber besäßen, da man diesen bei ihrem Entstehen nicht sehen könne, in Anschluß an Uddyotakara[197] einstimmig damit beantwortet, daß diese zum Beweisgegenstand gehörten und damit nicht beanstandet werden dürften.[198]

Die in diesen Beweisen verwendeten logischen Gründe können im wesentlichen in zwei Typen zusammengefaßt werden. Entsprechend dem ersten, dem sogenannten *acetana*-Typus, wird das Voraussetzen eines Geistigen daraus abgeleitet, daß Atome usw. von selbst nicht tätig sein können, da sie eben ungeistig sind. Beim zweiten, dem sogenannten *kārya*-Typus, wird es daraus abgeleitet, daß die Erde usw. Wirkungen sind.[199]

Ist nun in der vorher beschriebenen Weise einmal bewiesen, daß Erde usw. einen geistigen Urheber als solchen voraus-

---

mānasya vighātaḥ sarvānumānāprāmāṇyaprasaṅgāt – NBhū 451$_{26\text{-}27}$, und *sādhyaviśeṣāpekṣayā tu sarvānumāneṣv apy asiddhir dṛṣṭānte syād* – NBhū 478$_{14\text{-}15}$; zu Vittoka vgl. *na caitad yuktam, sarvānumānocchedaprasaṅgāt ...* – p. 132, und *atha sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyodbhāvanam, tan na, tasya sarvatra sulabhatvāt* – p. 133.

[197] Vgl. oben p. 109[162].

[198] Zu Jayantabhaṭṭa vgl. *yad api vyabhicārodbhāvanam akṛṣṭajātaiḥ sthāvarādibhir akāri, tad api na cāru, teṣāṃ pakṣīkṛtatvāt. pakṣeṇa ca vyabhicāracodanāyāṃ sarvānumānocchedaprasaṅgaḥ* – p. 109; zu Vācaspati vgl. *na ca pakṣeṇa vyabhicāraḥ ...* – p. 136[192]; zu Vittoka vgl. *tṛṇādeś ca pakṣīkṛtatvāt* – p. 133.

[199] Zur Zugehörigkeit der jeweiligen Gründe zum *kārya-*, bzw. *acetana-*Typus, s. KANŌ 1991: 120-121. Dort findet sich pp. 126-127 auch eine übersichtliche Zusammenstellung der in diesen Beweisen angeführten *pakṣas, sādhyas, hetus* und *dṛṣṭāntas*.

setzen, werden für den Nachweis der in Gott bestehenden Besonderheit über die Überlieferung hinaus verschiedene Methoden angeboten. Bei Kamalaśīla wird die Meinung eines namentlich nicht genannten Gegners vorgetragen, der die Besonderheit als implizit (*sāmarthyāt*) erwiesen annimmt (s. p. 81[117]). Trilocana sagt, daß sie notwendigerweise festgestellt sein müsse, wenn das Voraussetzen eines Geistigen an sich festgestellt sei (s. p. 80).

Vācaspatimiśra lehrt in Anschluß an NSū 1.1.30 den *adhikaraṇasiddhānta,* also den Lehrsatz, daß ein gewisser Sachverhalt, der mit einem anderen verbunden sei, erwiesen sein müsse, wenn dieser letztere erwiesen sei (s. p. 95[142]). Daneben beweist er die Besonderheit durch Ausschluß der anderen Möglichkeiten (*pariśeṣa* s. p. 123[179]) oder indem er einen *vyatirekihetu* verwendet (s. p. 102). Am häufigsten führt er für den Beweis der in Gott bestehenden Besonderheit den Umstand an, daß die allgemeine beweisende Beschaffenheit eine Beschaffenheit des Beweisgegenstandes ist (*pakṣadharmatā* s. p. 91 u. 98). Daraus leitet er ab, daß die Besonderheiten des zu Beweisenden, sofern sie in der Gemeinsamkeit enthalten sind, beim Beweisgegenstand vorhanden sein müssen, da eine Gemeinsamkeit ohne Besonderheit nicht vorkommt und diese Besonderheit Gott oder dessen Allwissenheit ist, weil andere Möglichkeiten ausgeschlossen sind.

Jayanta, der nur die Meinung anderer referiert, nennt neben der Überlieferung (*āgama*) einen *anvayavyatirekihetumūlakevalavyatireki* (s. p. 110) genannten Grund und die *pakṣadharmatā* eines besonderen Wirkungseins (s. p. 111) als Argumente für den Nachweis der Besonderheit.

Nach Bhāsarvajña ergibt sich der Beweis der Besonderheit entweder durch den *adhikaraṇasiddhānta* (s. p. 123), aufgrund des Ausschlusses von anderen Möglichkeiten (*pariśeṣa;* s. p. 114 u. 121), aufgrund einer besonderen Wirkung (*kāryaviśeṣa* (s. p.

114 u. 119) und aufgrund eines *kevalavyatirekihetu* (s. p. 75[111] u. 118).

Für Vittoka ist nur das Argument mit der *pakṣadharmatā* belegt (s. p. 136).

Śaṅkaranandana

Auf der Basis des bisher vorgelegten Überblicks über die Diskussion zwischen den Buddhisten und den Naiyāyikas über die Existenz Gottes soll nun Śaṅkaranandanas Beitrag dazu festgestellt werden. Zunächst aber möchte ich die wichtigsten Daten zu seinem Wirken und Leben zusammenfassen, die in einer anderen Arbeit (KRASSER 2001) ausführlich behandelt sind.

Namen, Werke, Wirkens- und Lebenszeit

Der Namensform Śaṅkaranandana ist gegenüber der in der Sekundärliteratur und auch in tibetischen Texten[200] zu findenden Variante ‚Śaṅkarānanda' der Vorzug zu geben, da sich erstere in allen Sanskritquellen findet. Außer mit der tibetischen Namensform bDe byed dga' ba, wird auf Śaṅkaranandana oft mit Bram ze (chen po), der (große) Brahmane, Bezug genommen.[201]

Bei Śaṅkaranandanas Werken und deren Reihenfolge ist darauf zu achten, daß die chronologische Zuordnung nicht für alle Werke gesichert ist:

1. Prajñālaṅkārakārikā
   Kommentar zur Prajñālaṅkārakārikā
2. Dharmālaṅkārakārikā
   Kommentar zur Dharmālaṅkārakārikā

---

[200] Tibetische Varianten sind: *śaṃ ka rānanda, śaṃ ka rā nanda, śaṅkananda, śam kar nan ta* und *śaṅ kar nanta*.

[201] Stellenangaben sind KRASSER 2001, Anm. 1-7 zu entnehmen.

3. Bṛhatprāmāṇyakārikā
4. Madhyaprāmāṇyakārikā
5. Sūkṣmaprāmāṇyakārikā
6. Anyāpohasiddhikārikā
   Kommentar zur Anyāpohasiddhikārikā
7. Pratibandhasiddhikārikā
   Kommentar zur Pratibandhasiddhikārikā
8. Laghupratibandhasiddhikārikā
9. Īśvarāpākaraṇakārikā
   Kommentar zur Īśvarāpākaraṇakārikā
10. Saṅkṣipteśvarāpākaraṇakārikā
    Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa (Kommentar zur Saṅkṣipteśvarāpākaraṇakārikā; inkludiert die *kārikās*)
11. Kommentar zu Dharmakīrtis Vādanyāya
12. Sambandhaparīkṣānusāra (Kommentar zu Dharmakīrtis Sambandhaparīkṣā)
13. Pramāṇavārttikaṭīkā (unvollständiger Kommentar zu Dharmakīrtis PV 1 und PVSV bis k.130)
14. Sarvajñasiddhikārikā
    Kommentar zur Sarvajñasiddhikārikā
15. Svalpasarvajñasiddhikārikā
    Kommentar zur Svalpasarvajñasiddhikārikā
16. Āgamasiddhikārikā
    Kommentar zur Āgamasiddhikārikā

Śaṅkaranandana entstammt einer kaschmirischen Brahmanenfamilie, lebte in Anupamapura und ist in der Śaivatradition aufgewachsen. Dabei war er von Anfang an nicht nur der Śaivatradition, sondern als Upāsaka in starkem Maße auch der buddhistischen zugetan. Nach Fertigstellung von Abhinavaguptas Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī im Jahre 1014/15, in welcher er als einer gelobt wird, der Erleuchtung erlangt hat (*pratilab-*

dhonmeṣa)[202], hat er sich vom Śivaismus völlig abgewandt und noch einige Werke wie etwa den hier vorgelegten Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa verfaßt, in denen er die Existenz eines Gottes leugnet. Daraus und aus dem Umstand, daß eines seiner Werke bereits Utpaladeva bekannt war, ergibt sich eine Wirkenszeit von ca. 970-1020/30 und eine Lebenszeit von ca. 940/50-1020/30.[203]

Die Widerlegungen der Gottesbeweise im ĪAS

a) im Lichte der Beweise der Naiyāyikas

Wie wir bei der Darstellung der Beweise für die Existenz Gottes von seiten der Naiyāyikas gesehen haben, gehen diese, abgesehen von der negativen Formulierung mittels eines *kevalavyatirekihetu*, von einer Umfassung einer nicht näher bestimmten Gemeinsamkeit, etwa *sanniveśaviśiṣṭatva* oder *kāryatva*, durch einen nicht näher bestimmten geistigen Urheber aus. So ist es nicht verwunderlich, daß Śaṅkaranandana hier einhakt. Dabei geht er unabhängig von Dharmakīrtis Formulierungen der Vorwürfe gegen die Theisten und den Aussagen der Kommentatoren vor und nennt als Zweck seines Werkes die

---

[202] S. KRASSER 2001, Anm. 26.

[203] Śaṅkaranandanas Wirken, sein Verhältnis zu Abhinavagupta sowie seine Stellung in der tibetischen erkenntnistheoretischen Tradition, woraus sich die hier zusammengefaßten Aussagen ergeben, sind ausführlich diskutiert in KRASSER 2001.

Erklärung, daß es für die Existenz Gottes kein Erkenntnismittel (*pramāṇa*) gäbe (Analyse § 0). Von den beiden in Frage kommenden Erkenntnismitteln, Schlußfolgerung und Überlieferung (*āgama*), schließt er letzteres in einem einzigen Satz unter Hinweis auf die die Existenz Gottes negierende buddhistische Überlieferung aus (§ 1.2). Den Großteil seiner Widerlegung widmet er der Schlußfolgerung (§ 1.1), indem er zeigt, daß im Falle der Welt usw. das Voraussetzen eines geistigen Urhebers (*buddhimatkartṛpūrvatva*) nicht zu Beweisendes sein könne (§ 1.1.1). Diese Widerlegung führt er auf zweierlei Art.

Zunächst richtet er sich gegen eine Schlußfolgerung, die, von einem nicht näher bestimmten zu Beweisenden ausgehend, mit den genannten Gemeinsamkeiten operiert, wobei er im wesentlichen die Unmöglichkeit der von den Gegnern angenommenen Umfassung durch die Gemeinsamkeit (*sāmānyavyāpti*) zu zeigen sucht (§ 1.1.1.1). Dabei geht er von der gegnerischen Theorie aus, daß die Umfassung durch mehrmaliges Sehen (*bhūyodarśana*) festzustellen und im Allgemeinen (*sāmānya*) nur bei Vorliegen eines Abweichens (*vyabhicāra*) der Besonderheiten (*viśeṣa*) gegeben sei. Da aber im Falle der in Nichtgott (*anīśvara*) bestehenden Besonderheit nie ein Abweichen festgestellt werde, könne diese nicht übergangen werden und es sei zu keiner Umfassung im Allgemeinen zu kommen. Die Methode zur Feststellung der Umfassung, der sich Śaṅkaranandana hier bedient, um die Fehler aufzuzeigen, ist die von Vācaspati (s. p. 91[135]) und seinem Lehrer Trilocana (s. p. 71) gelehrte (s. auch p. 171[232]). Daß Śaṅkaranandana dabei die ganze Zeit die Umfassung von Rauch und Feuer als konkreten Fall anführt, um die Unmöglichkeit einer *sāmānyavyāpti* und der sich daraus ergebenden unerwünschten Konsequenzen aufzuzeigen, dürfte seinen Grund wohl darin haben, daß Vācaspati gerade anhand des Beispiels von Rauch und Feuer demonstriert, wie die Umfassung mittels des mehrmaligen Sehens

festzustellen ist. Auch mit der aus dem Umstand der nichtgegebenen Umfassung gezogenen Konsequenz, daß nämlich aufgrund der *pakṣadharmatā* die in Gott bestehende Besonderheit nicht bewiesen werden könne, sondern nur die in Nichtgott bestehende (§ 1.1.1.1.5), richtet sich Śaṅkaranandana gegen ein Theorem, das sich etwa bei Vācaspati, aber auch bei Vittoka findet. Diese haben nämlich, von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten ausgehend, den Beweis der Besonderheit mittels der *pakṣadharmatā* geführt (s. pp. 98f u. 136).

In einem zweiten Schritt zeigt Śaṅkaranandana, daß es auch nicht möglich sei, von einem besonderen (*viśiṣṭa*) Voraussetzen eines geistigen Urhebers als zu Beweisendem auszugehen (§ 1.1.1.2). Ein solcher besonderer Urheber könne nämlich in einem Menschen bestehen, in einem diesem Ähnlichen oder in einem Verschiedenartigen. Daß die Welt einen menschlichen Urheber habe, widerspräche der Wahrnehmung. Als Menschenähnlicher habe er keine über die unsrigen hinausgehenden Fähigkeiten und wäre also unfähig, die Welt zu kreieren. Als Verschiedenartiger wiederum gäbe es kein Beispiel, an dem die Umfassung festgestellt werden könne, da alle bekannten geistigen Urheber nur menschlicher Art seien. Der Vorwurf des fehlenden Beispiels im Falle eines besonderen Urhebers findet sich schon bei Dharmakīrti (s. p. 22: *asiddhir vā dṛṣṭānte* PV 2.10'ab').

Neben der Widerlegung der Schlußfolgerung durch Aufzeigen der Unmöglichkeit des Voraussetzens eines nicht weiter bestimmten Urhebers führt Śaṅkaranandana diese Widerlegung in einem zweiten Komplex von Argumenten, wobei er davon ausgeht, daß dieses Voraussetzen eines geistigen Urhebers (*buddhimatkartṛpūrvatva*) als zu Beweisendes (*sādhya*) möglich sei (§ 1.1.2). Hier argumentiert er in der Weise, daß es keine Gemeinsamkeiten ohne Besonderheiten gäbe. Gemeinsamkeiten ließen nur jene Besonderheiten erkennen, mit denen

zusammen sie eben vorkämen und als solche bekannt seien. Wie auf dem Berg erschlossenes Feuersein (*agnitva*) nur die Besonderheit Feuer andeute, da es früher, bei der Feststellung der Umfassung, mit dieser zusammen gesehen wurde, ebenso sei aufgrund des erschlossenen Voraussetzens eines Urhebers nur jener besondere Urheber angedeutet, mit dem es zuvor zusammen erkannt worden sei. Eine von dieser in Nichtgott bestehenden Besonderheit verschiedenartige Besonderheit, nämlich Gott, sei aber nicht angedeutet (§ 1.1.2.1). Eben daher, schließt Śaṅkaranandana seine Argumentation, gäbe es aufgrund der *pakṣadharmatā* auch keine Erkenntnis Gottes (§ 1.1.2.2).

In zwei abschließenden Nachträgen reagiert Śaṅkaranandana noch auf Jayantabhaṭṭa, um sich einerseits gegen den möglichen Vorwurf abzusichern, daß die von ihm vorgetragene Widerlegung der Beweise für die Existenz Gottes wie die der Lokāyatas als bloßer Streit (*vitaṇḍa*) abgetan werden könnte (§ 2.1). Andererseits wirft er den Theisten vor, daß die Überlieferung (*āgama*), auf die sie sich stützen, wie die der Lokāyatas überhaupt nicht als Überlieferung bewertet werden könne, da sie ja in den angeblich von Gott verfaßten Teilen wegen seiner Nichtexistenz nur unwirkliche Gegenstände lehre. Wie sollte sie dann in den nicht von Gott verfaßten Teilen, so fährt er fort, wirkliche Gegenstände lehren können (§ 2.2)?

Wie wir gesehen haben, lassen sich Śaṅkaranandanas Argumente gut als gegen die von Vācaspati gelehrten Beweise für die Existenz Gottes gerichtet einordnen. Auch die beiden Nachträge sind nur unter Bezug auf Jayantabhaṭṭas Formu-

lierungen in der Nyāyamañjarī zu verstehen.[204] Bemerkenswert ist aber, daß er mit keinem Wort auf die im Nyāya verwendeten mit einem *vyatirekihetu* operierenden Beweise,[205] mittels dessen die in Gott bestehende Besonderheit direkt bewiesen wird, eingeht. Vielmehr widmet er sich ausschließlich den Beweisen, die auf einer *sāmānyavyāpti* aufbauen und die die Besonderheit aufgrund der *pakṣadharmatā* beweisen. Wären nun die genannten Naiyāyikas die direkten Adressaten seiner Vorwürfe, müßten wir davon ausgehen, daß seine Kritik zu kurz griffe und unvollständig wäre. Dafür gibt es aber keinen besonderen Grund. Wir müssen uns daher nach anderen möglichen Kandidaten, gegen die Śaṅkaranandanas Widerlegungen gerichtet sein könnten, umschauen.

b) im Lichte von Utpaladevas Īśvarasiddhi

Wie anderenorts gezeigt,[206] ist Śaṅkaranandana in der Śaivatradition aufgewachsen und hat sich später von dieser ab- und dem Buddhismus zugewandt. Daher ist es naheliegend, daß er sich mit seinen Ausführungen gegen den ihm früher nahestehenden Kreis, Vertreter der Pratyabhijñāschule, richtet. Nun ist es zwar so, daß bereits Utpaladeva gleich eingangs in seiner Pratyabhijñākārikā, die für die Schule namensgebend und prägend war, die Meinung vertritt, daß Gott, Maheśvara, von einem intelligenten Menschen weder geleugnet noch bewiesen

---

[204] Vgl. die pp. 203-206 in den Anmerkungen 301-308 angeführten Texte aus der Nyāyamañjarī.

[205] Stellenangaben p. 138[194].

[206] S. den Abschnitt "Time of activity" in KRASSER 2001.

werden könne.[207] Auch in seiner Erklärung dazu führt er das noch einmal aus: "Souvereignty (*aiśvaryaṃ*) is established through inner awareness. Therefore only the foolish strive to establish or deny the Lord."[208] Dieser Meinung schließt sich auch Abhinavagupta in seiner ĪPVV an.[209] Trotz dieser Aussagen ist Utpaladeva aber auch Autor einer Īśvarasiddhi (ĪS), in der er die Existenz Gottes genau nach dem Schema beweist, gegen das Śaṅkaranandana polemisiert. Gleich zur ersten Strophe seiner ĪS bringt Utpaladeva eine vollständige Beweisformulierung:[210]

> *tanukaraṇādikāryaṃ buddhimatkartṛpūrvakam, sanniveśaviśeṣavattvāt. yad yat sanniveśaviśeṣavat, tat tad buddhimatkartṛnirmitam, yathā ghaṭaḥ. buddhimatkartṛpūrvakaṃ yan na bhavati, na tat sanniveśaviśeṣavat kāryam, yathā paramāṇvākāśaśaśaviṣāṇādi. tathā ca bhavati sanniveśaviśeṣavat tanvādikāryam. tasmād buddhimatkartṛpūrvakam iti.* ĪS zu k.1
>
> Wirkungen wie Körper oder die Sinne setzen einen geisti-

[207] Vgl. *kartari jñātari svātmany ādisiddhe maheśvare / ajaḍātmā niṣedhaṃ vā siddhiṃ vā vidadhīta kaḥ //* ĪPK 1.1.2, übersetzt in TORELLA 1994: 85: "What intelligent being could ever deny or establish the cognizer and agent, the Self, Maheśvara, established from the beginning (*ādisiddhe*)?"

[208] TORELLA 1994: 86; der Text der Vṛtti zu ĪPK 1.1.2 lautet: *svasaṃvedanasiddham evaiśvaryam, teneśvarasya siddhau nirākaraṇe ca jaḍānām evodyamaḥ.*

[209] Auf die Stellen, wo Abhinavagupta ĪPK 1.1.2 samt Vṛtti erklärt, verweist TORELLA 1994 in den Anmerkungen zum Text.

[210] Die folgende Stelle ist auch übersetzt in TABER 1986: 107f. Taber gibt in seinem Artikel eine Zusammenfassung von Utpaladevas ĪS und einen Überblick über seine Argumentation.

gen Urheber voraus, weil sie eine besondere Anordnung haben. Was immer eine besondere Anordnung hat, ist von einem geistigen Urheber hervorgebracht, wie ein Topf. Was keinen geistigen Urheber voraussetzt, das ist [auch] keine Wirkung mit einer besonderen Anordnung, wie etwa die Atome, der Äther oder ein Hasenhorn. So aber sind die Wirkungen wie Körper usw. Daher setzen sie einen geistigen Urheber voraus.

Utpaladeva geht hier also von einer Umfassung der Gemeinsamkeiten aus und bedient sich des auf Aviddhakarṇa (s. p. 34) zurückgehenden Grundes *sanniveśaviśeṣavattva*. Daß er hier keine Umfassung der Besonderheiten, sondern nur die der Gemeinsamkeiten im Sinn hat, ergibt sich auch aus der folgenden Aussage:

> ... *neśvareṇa buddhimatā kumbhakāreṇa vānvayapradarśanam ... kiṃ tu buddhimanmātreṇaivānvayādi pradarśyate* ... ĪS 61-7
>
> Wir lehren nicht ein gemeinsames Vorkommen mit einem in Gott oder einem Töpfer bestehenden Geistigen ... vielmehr lehren wir ein gemeinsames Vorkommen usw. nur mit einem bloßen Geistigen ...

Von diesem Beweis mittels der Gemeinsamkeiten ausgehend werde nun, so Utpaladeva, die Besonderheit je nach Eignung der Verbindung mit dem Beweisgegenstand erkannt:

> *tathā hi – sanniveśaviśeṣasya buddhimanmātreṇānvayaḥ pradarśyate, na tu buddhimadviśeṣeṇa kumbhakāreṇeśvareṇa vā. tat tu sāmānyarūpaṃ na viśeṣasambandhaṃ vinā sthitiṃ labhate iti pakṣasambandhaucityānusāreṇa vyaktiviśeṣaṃ kulālaṃ kuvindam īśvaram anyaṃ vāpy āśrayaviśeṣam āśrayatvenāvalambate. yathā dhūmamātreṇa dūrāt khadiravane 'gnimātre 'py anumīyamāne khādiratvaviśeṣo dhūmaviśeṣānapekṣayāpy āśrayavaśāt prasidhyati.* ĪS 58-15

> Wir lehren nämlich ein gemeinsames Vorkommen der besonderen Anordnung mit einem bloßen Geistigen, nicht aber mit einem besonderen Geistigen, [etwa] einem Töpfer oder Gott. Dieses [*buddhimanmātra*] aber stützt sich, sofern (*iti*) etwas von der Natur einer Gemeinsamkeit ohne Verbindung mit einer Besonderheit nicht bestehen kann, je nach Geeignetheit der Verbindung mit dem Beweisgegenstand[211] auf ein besonderes Einzelding als besonderen Träger, [etwa] auf einen Töpfer, einen Weber oder Gott, weil [dieses] Träger [der Gemeinsamkeit] ist. Wie in dem Fall, daß aus der Ferne in einem Wald von Khadira-Bäumen aufgrund des bloßen Rauches auch bloßes Feuer erschlossen wird, die Besonderheit, die darin besteht, daß [das Feuer] aus Khadira-Holz entfacht ist, kraft des Trägers auch unabhängig vom besonderen Rauch bewiesen ist.

Gleich anschließend zeigt Utpaladeva, daß auch der Beweis der Sāṅkhyas nach dem selben Muster geführt werde und sagt, daß die im Ātman bestehende Besonderheit kraft der Verbindung mit dem Beschaffenheitsträger erkannt werde.[212] Danach zitiert er Ślokavārttika[213] und verteidigt seine Lehre gegen die von Kumārila dort Aviddhakarṇa vorgeworfenen Fehler, daß entweder der Grund widersprüchlich sei oder es kein Beispiel

[211] Der Ausdruck *pakṣasambandhaucityanusāreṇa* impliziert nicht nur, daß die als logischer Grund verwendete Beschaffenheit mit dem Beweisgegenstand verbunden ist, sondern auch, daß der besondere Urheber im Falle der Welt nur Gott, nicht aber ein Mensch sein kann. Inhaltlich entspricht das Vācaspatis Formulierung *pakṣadharmatābalāt tarkasahāyāt* ... s. p. 103[154].

[212] ĪS 5₁₇₋₁₈: ... *ātmā paro dharmisambandhabalāl labhyate*.

[213] ŚV *sambandhākṣepaparihāra* 79 und 80ab; zum Text und zur Übersetzung s. KRASSER 1999: 220.

gäbe. In der Zusammenfassung wiederholt er, daß die beiden Fehler nicht zuträfen und die Besonderheit kraft der Beschaffenheit des Beweisgegenstandes erkannt werde:

na kulālena neśenāpy anvayo 'tra pradarśyate |
yato viruddhatāsya syād asiddhānvayatāpi vā || 8 ||

kevalaṃ buddhimanmātravyāptisandarśanād api |
pakṣadharmabalād dhīmān kvacit kaścit pratīyate || 9 ||

Von uns wird in diesem [Beweis] weder das gemeinsame Vorkommen mit einem Töpfer noch mit Gott gelehrt, so daß dieser [logische Grund] widersprüchlich wäre oder kein erwiesenes gemeinsames Vorkommen hätte.

Vielmehr wird kraft der Beschaffenheit des Beweisgegenstandes in dem jeweils bestimmten Fall (*kvacit*) ein bestimmter Geistiger erkannt, obwohl nur eine Umfassung durch einen bloßen Geistigen gezeigt wird.[214]

Nun wendet sich Utpaladeva gegen die buddhistischen Vorwürfe indem er zeigt, daß die Umfassung von Gemeinsamkeiten auch dann gegeben ist, wenn man das von diesen gelehrte Individuelle (*svalakṣaṇa*) berücksichtigt:

na cāpi ghaṭādisvalakṣaṇaviśiṣṭa[a] *eva sanniveśaḥ pramāṇena siddha iti sa evānyatra dharmiṇy adṛṣṭakartṛke dṛṣṭasajātīyakam eva kartāraṃ sādhayati, na tu sanniveśamātram*[b]*, tasya sāmānyarūpasya kāryatvāsiddher iti vācyam, yataḥ svalakṣaṇam eva yady api svalakṣaṇāpekṣayā darśanādarśanābhyāṃ kāryaṃ pratīyate, tathāpi tat svalakṣaṇaṃ*[c] *kāryatvena tathā siddhaṃ sajātīyasvalakṣaṇāntarāṇy api tatkāraṇasajātīyasvalakṣaṇāntarakāryatvena vyavasthā-*

[214] In ĪS k.10-11 faßt er den genannten Sāṅkhya-Beweis und den Schluß auf das aus Khadira-Holz entfachte Feuer zusammen.

payati. yathā sakṛd apy eko dhūmo 'gnikāryatayā siddho dhūmāntarāṇy apy agnikāryatvena[d] *siddhāny eva karoti. tac ca kāryasvalakṣaṇam anekasahakārijanyatayānekavidhasvalakṣaṇāntaraiḥ sajātīyam. tathā ca ghaṭasvalakṣaṇaṃ mṛṇmayatvena valmīkādibhiḥ, sanniveśena paṭādibhiḥ, parivartulatvena piṣṭādimayaśarāvādibhiḥ, vicchinnatvena chinnavṛkṣādibhir ity evamādinā krameṇa ekaikajātiyuktāni svalakṣaṇāny ekaikakāraṇakāryāṇi vyavasthāpyante. tajjātīyārthitāyās tajjātīyakāraṇopādānāya saugatair apīyaṃ vyavasthā kṛtā na mṛdaḥ saṃsthānaṃ*[e] *na kulālān mṛdrūpatā ity evaṃ vadadbhiḥ. vastusthitiś cedṛśy eva. na hi yathā ghaṭaḥ saṃsthānavān buddhimatā puruṣeṇa niyatena tathā paṭo 'pi. tathaiva ca pratītir ubhayatrāpi. prājñakṛtatvapratīter upayogāya ca pravṛttir ity evaṃ vyavasāya eva*[f]. *kevalaṃ teṣāṃ pareṣāṃ saugatānāṃ yathā sajātīyatvaṃ jātyā vinaiva avaśyābhyupagantavyam ekapratyayakāritvaṃ svalakṣaṇaniṣṭham eva, tathaiva etad apīti.*

> *siddhaṃ yādṛg adhiṣṭhātṛbhāvābhāvānuvṛttimat* |
> *sanniveśādi tad yuktaṃ tasmād yad*[g] *anumīyate* || PV 2.11
>
> *anyathā kumbhakāreṇa*[h] *mṛdvikārasya kasyacit* |
> *ghaṭādeḥ karaṇāt*[i] *sidhyed valmīkasyāpi tatkṛtiḥ* || PV 2.13

ityādi teṣāṃ pūrvoktahetuvibhāgakārisvavacanānusandhānaśūnyam abhidhānam, sāmānyānāṃ guṇānāṃ kriyāṇām anyeṣām api vā dharmāṇām arthakriyākārisvalakṣaṇaniṣṭhatayaiva pṛthakkāraṇopayogasya siddher anavadyatvād ity avyabhicāry eva sanniveśaḥ strīpuṃsāder iva anyonyasādhyārthakriyānuguṇyādiviśeṣitas tanvāder īśvarakartṛtāsādhana iti. ĪS 8₁-9₈

[a] *°lakṣaṇaviśiṣṭa* em. : *°lakṣaṇo viśiṣṭa* ĪS [b] *sanniveśamātram* em. : *sanniveśanāmātram* ĪS [c] *tat svalakṣaṇaṃ* konj. : *tat tathā svalakṣaṇaṃ* ĪS [d] *agnikāryatve<na>* em. : *agnikāryatve* ĪS [e] *saṃsthāna<ṃ>* em. : *saṃsthāna* ĪS [f] *vyavasāya eva* em. : *vyavasāyaiva* ĪS [g] *tasmād yad* PV : *yasmāt tad* ĪS [h] *kumbhakāreṇa* PV : *kumbhakārasya* ĪS [i] *karaṇāt* PV : *kāraṇāt* ĪS

Außerdem kann man nicht sagen: „Sofern (*iti*) nur die durch das Individuelle des Topfes usw. bestimmte Anordnung durch ein Erkenntnismittel erwiesen ist, beweist nur diese auch in einem anderen Fall bei einem Beschaffenheitsträger, dessen Urheber nicht gesehen wurde, einen Urheber, der dem gesehenen eben gleichartig ist. Eine bloße Anordnung hingegen [beweist einen solchen Urheber] nicht, weil das Wirkungsein dieser in einer Gemeinsamkeit bestehenden [Anordnung] nicht erwiesen ist." Selbst wenn nämlich nur das Individuelle durch [mehrmaliges] Sehen und Nichtsehen unter Berücksichtigung des Individuellen als Wirkung erkannt wird, so läßt dennoch dieses Individuelle, das auf diese Weise als Wirkung erwiesen ist, auch andere gleichartige Individuelle als Wirkung von anderen gleichartigen Individuellen, die deren Ursachen sind, bestimmen. Wie ein einziger Rauch, der ein einziges Mal als Wirkung des Feuers erwiesen ist, auch jeweils anderen Rauch eben zu jeweils einen als Wirkung des Feuers erwiesenen macht. Dieses Individuelle der Wirkung aber ist gleichartig mit anderen insofern verschiedenartigen Individuellen, als die von verschiedenen mitwirkenden [Ursachen] hervorzubringen sind. Auf diese Weise wiederum ist das Individuelle eines Topfes als aus Lehm bestehend etwa mit einem Termitenhügel, der Anordnung nach etwa mit einem Stoff, der Rundheit nach (*parivartula*) etwa mit einem mit Mehl (*piṣṭa*) gefüllten (*maya*) Tonkrug (*śarāva*), und dem Zerschlagensein nach etwa mit einem zerstückelten Baum [gleichartig]. In einer derartigen Abfolge werden die mit verschiedenen Gattungen verbundenen Individuellen als Wirkungen von verschiedenen Ursachen bestimmt. Aus Verlangen nach Derartigen wird, um derartiger Ursachen habhaft zu werden, diese Bestimmung auch von den Buddhisten gemacht, die folgendes sagen: „Weder [ergibt sich des Topfes] Struktur aus dem Lehm, noch die Lehmnatur aus dem Töpfer." Das Ge-

gebensein der Dinge aber ist eben so. Es hat nämlich nicht auch ein Stoff auf dieselbe Weise eine durch einen geistigen, [in Wesen, Zeit und Ort] festgelegten Menschen [hergestellte] Struktur, wie sie ein Topf hat. In der eben [beschriebenen] Weise aber gibt es eine Erkenntnis in beiden Fällen. Aufgrund der Erkenntnis, daß [sie] von einem Geistigen (*prājña*) hergestellt sind und um [ihres] Nutzens willen gibt es ein Handeln. Auf diese Weise [funktioniert] eben eine Feststellung. Wie aber die anderen, die Buddhisten, notwendigerweise deren [d.h. des Topfes und des Stoffes] Gleichartigkeit eben ohne Gattung als den im Bewirken ein und derselben Erkenntnis bestehenden Charakter, der eben auf dem Individuellen beruht, annehmen müssen, genau so [müssen sie] auch diese [in der bloßen Anordnung bestehende Gleichartigkeit annehmen]. Daher ist die Nennung dieser „... ..." [Strophen PV 2.11 u. 13][215] usw. ohne Berücksichtigung der eigenen Worte, die die vorher genannten Gründe unterscheiden, weil der Nachweis des Nutzens der jeweiligen Ursachen fehlerlos ist, da die Beschaffenheiten, seien es Gemeinsamkeiten, Eigenschaften, Tätigkeiten oder andere, eben auf dem Individuellen beruhen, das die Zweckerfüllung bewirkt. Daher beweist diese Anordnung, die eben nicht abweicht [und] die wie [die Geeignetheit füreinander] von Frau und Mann durch die Geeignetheit (*ānuguṇya*) zur Zweckerfüllung, die von einem für ein anderes zu realisieren (*sādhya*) ist, charakterisiert ist (*viśeṣita*), daß Gott der Urheber der Körper usw. ist.

In den folgenden Strophen, ĪS 12-14, faßt Utpaladeva das Gesagte zusammen und geht dann zur Widerlegung der Sāṅkhyas über, welcher er den Rest des Textes widmet.

---

[215] Zur Übersetzung der Strophen s. pp. 23 u. 25.

Wir haben also gesehen, daß Utpaladeva in seinen Beweisen im wesentlichen alle diejenigen Punkte anführt, gegen die sich Śaṅkaranandana mit seinem ĪAS richtet. Der von Utpaladeva gelehrten Umfassung von Gemeinsamkeiten, mit deren Stimmigkeit die Beweise für die Existenz Gottes stehen und fallen, widmet Śaṅkaranandana den Großteil seines Werkes (§ 1.1.1). Wie Utpaladeva führt auch Śaṅkaranandana die Anordnung (*sanniveśa*) als Grund an.[216] Der von Śaṅkaranandana dem Gegner zugeschriebenen Methode, die Umfassung festzustellen, nämlich mehrmaliges Sehen (*bhūyodarśana*),[217] entspricht bei Utpaladeva Sehen und Nichtsehen (*darśanādarśana*).[218] Ebenso findet Utpaladevas Nachweis der in Gott bestehenden Besonderheit mittels der Beschaffenheit des Beweisgegenstandes (*pakṣadharma*)[219] sein Pendant in der Widerlegung der *pakṣadharmatā* im ĪAS (§§ 1.1.1.1.5 u. 1.1.2.2). Als weitere Übereinstimmung zwischen den beiden Werken ist anzuführen, daß in keinem von beiden der von den Naiyāyikas in den Gottesbeweisen verwendete *vyatirekihetu* erwähnt wird.

---

[216] Die von Śaṅkaranandana verwendete Formulierung scheint direkt auf die von Utpaladeva gebrauchten Bezug zu nehmen (ĪS 9₆-₈; s. oben p. 154): *avyabhicāry eva sanniveśaḥ strīpuṃsāder iva anyonyasādhyārthakriyānuguṇyādiviśeṣitas tanvāder īśvarakartṛtāsādhana iti.* und ĪAS 2₉-₁₁: *sakalaviśeṣavyabhicāriṇo 'pi sanniveśādayo nānīśvarabuddhimatpūrvatvam ativartante, kadācid apīśvare 'darśanāt.*

[217] ĪAS 1₁₂: ... *bhūyodarśanam avagamayati.*

[218] ĪS 8₅-₆ (s. oben p. 153): ... *darśanādarśanābhyāṃ kāryaṃ pratīyate.*

[219] *pakṣadharmabalād dhīmān kvacit kaścit pratīyate* || ĪS 9cd (s. p. 153); andere Formulierungen sind ĪS 5₁₁-₁₂ (s. oben p. 151): *pakṣasambandhaucityanusāreṇa vyaktiviśeṣaṃ kulālaṃ kuvindam īśvaram anyaṃ kulālaṃ kuvindam īśvaram anyaṃ vā vāpy āśrayaviśeṣam āśrayatvenāvalambate* und ĪS 5₁₇-₁₈: ... *ātmā paro dharmisambandhabalāl labhyate.*

Mit dem Gezeigten ist aber die Vermutung bestätigt, daß sich Śaṅkaranandana mit seinen Ausführungen gegen den ihm früher nahestehenden Kreis, Vertreter der Pratyabhijñāschule, richtet. Sein Schlußvers im ĪAS,

> Was könnte ein in den unzähligen (?), weit verbreiteten [und] unermeßlichen Lehren Erfahrener, selbst wenn er gut darauf vorbereitet ist, für eine Welt tun, die von geringem Verstand ist? (10)

in dem er seine Resignation und Verbitterung über das Unverständnis seiner Zeitgenossen zum Ausdruck bringt, legt nahe, daß sich Utpaladevas Nachfolger zur Zeit Śaṅkaranandanas weiterhin seiner Argumentation bedienten, von ihm aber nicht vom Gegenteil überzeugt werden konnten. Einer seiner wichtigsten Zeitgenossen, der als Adressat seiner Widerlegungen in Frage käme, wäre Abhinavagupta. In dessen Werken konnte ich aber keine Formulierungen finden, auf die sich diejenigen Śaṅkaranandanas beziehen könnten.

Abschließend möchte ich noch bemerken, daß ich bei Jñānaśrīmitra und seinem Schüler Ratnakīrti, deren Lebenszeit mit ca. 980-1040 und ca. 990-1050 angegeben wird,[220] die sich ja beide ausführlich mit der Thematik der Beweise für die und Widerlegungen der Existenz Gottes auseinandergesetzt haben, keine Hinweise entdecken konnte, die darauf schließen lassen, daß sie Śaṅkaranandanas ĪAS gekannt haben.

---

[220] S. STEINKELLNER/MUCH 1995: 92 & 99.

Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa (ĪAS)

Analyse

Strophe 1

0. Anlaß und Zweck des Werkes — 1,2-3

Strophe 2

1. Erklärung, daß es für die Existenz Gottes kein Erkenntnismittel gibt (*īśvarāstitvapramāṇābhāva*); — 1,4-7,10

1.1. durch Widerlegung der Schlußfolgerung für die Existenz Gottes; — 1,4-7,8

1.1.1. durch Widerlegung des Voraussetzens eines geistigen Urhebers (*buddhimatkartṛpūrvatva*) als zu Beweisendes (*sādhya*). — 1,4-6,7

1.1.1.1. Im Fall eines unbestimmten (*aviśeṣaṇa*) Voraussetzens eines geistigen Urhebers (*buddhimatkartṛpūrvatva*) als zu Beweisendes gibt es keine Umfassung durch die Gemeinsamkeit (*sāmānyavyāpti*), die dadurch gekennzeichnet ist, daß das Beweisende von den Besonderheiten (*viśeṣa*) des zu Beweisenden abweicht (*vyabhicāra*). — 1,4-5,17

<1.1.1.2.> Als mit Bestimmungen (*viśeṣaṇa*) versehener ist der Beweisgegenstand durch Wahrnehmung und Schlußfolgerung negiert (*bādhita*), und es gibt kein gemeinsames Vorkommen im Beispiel (*anvaya*). — 1,8-9 (s. 5,18-6,7)

1.1.1.1.1. Als Unbestimmtes ist das zu beweisende *buddhimatkartṛpūrvatva* nicht möglich, da das Beweisende vom besonderen zu Beweisenden nicht abweicht. — 1,10-2,11

1.1.1.1.1.1. Das *sādhya* beruht auf einer Umfassung (*vyāpti*), und diese wird durch mehrmaliges Sehen (*bhūyodarśana*) erkannt. 1,10-2,6

1.1.1.1.1.1.1. Definition des zu Beweisenden, d.h. des Umfassenden (*vyāpaka*). 1,12-2,6

1.1.1.1.1.1.1.1. Widerlegung, daß die Rauch-Besonderheiten (*viśeṣa*) vom Feuer nicht abweichen, obwohl die Feuer-Besonderheiten vom Rauch abweichen. 1,15-2,6

1.1.1.1.1.1.1.1.1. Die Umfassung des Rauches durch die Feuer-Gemeinsamkeit ergibt sich unter Ausschluß (*parihāra*) der Feuer-Besonderheiten (*viśeṣa*), da Rauch von diesen abweicht; Abweichen auf ontischer Ebene. 1,17-22

1.1.1.1.1.1.1.1.2. Die Umfassung der Rauch-Besonderheiten durch Feuer kann nicht erkannt werden; daher sind sie als Grund nicht eindeutig (*anaikāntika*) und somit abweichend (*vyabhicārin*); Abweichen auf logischer Ebene. 1,22-24

1.1.1.1.1.1.1.1.2.1. Widerlegung des Einwandes, daß auch die Feuer-Besonderheiten nur deshalb ausgeschlossen werden, weil es nicht möglich ist, die Umfassung zu erkennen, nicht aber wegen des Abweichens. 2,1-2,6

<1.1.1.1.1.> Zusammenfassung: Ein unbestimmtes *buddhimatkartṛpūrvakatva* ist als *sādhya* nicht möglich, weil die Besonderheit des Voraussetzens eines geistigen Urhebers, der ein Nichtgott ist (*anīśvara*), nicht übergangen werden kann, da die in „Anordnung usw." (*sanniveśādi*) bestehenden logischen Gründe ohne diese Besonderheit nicht vorkommen. 2,6-11

Strophe 3

1.1.1.1.2. Als Unbestimmtes ist das zu beweisende *buddhimatkartṛpūrvatva* nicht möglich, da keine Beschaffenheit eines Seienden jemals mit der Göttlichkeit zusammen vorkommt und somit keine Verknüpfung mit einer Gemeinsamkeit, sondern nur mit der in der Nichtgöttlichkeit bestehenden Besonderheit hat. 2,12-3,11

1.1.1.1.2.1. Die bloße, nicht weiter bestimmte Beschaffenheit des Voraussetzens eines geistigen Urhebers ist deshalb als zu Beweisendes nicht möglich, weil man keine Umfassung mitteilen kann. 2,14-3,9

1.1.1.1.2.1.1. Eine wie bei Rauch und Feuer durch Wahrnehmung und Nichtbeobachtung erkannte Umfassung durch die Gemeinsamkeit ist beim Gottesbeweis nicht möglich, da das Voraussetzen eines geistigen Urhebers immer nur als „Voraussetzen eines geistigen Urhebers, der ein Nichtgott ist" auftritt. 2,19-3,9

<1.1.1.1.2.> Zusammenfassung 3,9-11

Strophe 4

1.1.1.1.3. Aufzeigen der unerwünschten Folge, daß man aufgrund des Rauches nur die höchste Gattung (*jāti*), das Seiendsein, erkennen würde, wenn man – analog zum Gottesbeweis – das Feuersein als Besonderheit der von ihm nicht getrennt vorkommenden allgemeinen Beschaffenheit des Seiendseins willkürlich übergeht. Wie daher beim Schluß auf Feuer das Feuersein nicht ausgeschlossen werden kann, ebenso kann das Voraussetzen eines Urhebers, der ein Nichtgott ist, nicht ausgeschlossen werden. 3,12-24

Strophe 5

1.1.1.1.4. Widerlegung des Einwandes, daß beim Gottesbeweis die Besonderheit ausgeschlossen werden könne, weil auch im Fall des Feuers das Abweichen der im gemeinsamen Fehlen mit dem zu Beweisenden usw. (*sādhyādivyatireka*) bestehenden Bestimmung (*viśeṣaṇa*) nicht gesehen werde und diese trotzdem ausgeschlossen werde. 4,1-5,5

1.1.1.1.4.1. Wenn man erfaßt hat, daß das Beweisende von den Besonderheiten des zu Beweisenden abweicht, gibt es, selbst wenn dies durch mehrmaliges Sehen (*bhūyodarśana*) zu erkennen ist, keinen Nachweis der Besonderheiten. 4,4-14

1.1.1.1.4.1.1. Feststellung des Abweichens nach Śaṅkaranandanas Methode. 4,8-12

Strophe 6

1.1.1.1.4.2. Wenn man ein einziges Mal das Abweichen von einer Besonderheit erkannt hat, ist kein mehrmaliges Sehen dieser Tatsache erforderlich, um den Zweifel daran zu beseitigen, daß sich das immer so verhält. 4,15-5,3

<1.1.1.1.4.> Zusammenfassung: Beim Gottesbeweis wird mit dem Ausschluß der besonderen Beschaffenheit des *anīśvarapūrvatva* auch das Voraussetzen eines Geistigen (*buddhimatpūrvatva*) ausgeschlossen. 5,3-5

Strophe 7

1.1.1.1.5. Aufgrund der *pakṣadharmatā* wird nur das Voraussetzen eines Geistigen, der ein Nichtgott ist, bewiesen, nicht aber eine diesem widersprechende Besonderheit. 5,6-17

Strophe 8

1.1.1.2. Es folgt nun die Erklärung von <**1.1.1.2.**> 5,18-6,7 (s. 1,8-9)

Strophe 9

1.1.2. Widerlegung der Schlußfolgerung für die Existenz Gottes unter Annahme des Voraussetzens eines geistigen Urhebers (*buddhimatkartṛpūrvatva*) als zu Beweisendes (*sādhya*). 6,8-7,8

1.1.2.1. Gemeinsamkeiten ohne Besonderheiten gibt es nicht. Aufgrund der Erkenntnis einer Gemeinsamkeit kann nur ein derartiges Besonderes erkannt werden, mit welchem verbunden sie früher erkannt wurde. Eine Besonderheit namens Gott wurde aber bis jetzt noch von niemandem erkannt. 6,8-7,5

1.1.2.2. Auch unter Annahme des Voraussetzens eines geistigen Urhebers als zu Beweisendes gibt es für eine Erkenntnis Gottes kraft der *pakṣadharmatā* kein Erkenntnismittel. 7,6-8

1.2. Widerlegung, daß die Existenz Gottes durch Überlieferung (*āgama*) bewiesen werden kann. 7,9-10

2. Auf Jayantabhaṭṭa reagierende Nachträge. 7,11-15

2.1. Die Begründung der Nichtexistenz Gottes ist anders als im Falle der Lokāyata kein bloßer Streit (*vitaṇḍa*). 7,11-13

2.2. Eine angeblich von Gott verkündete Überlieferung ist ebenso wie die der Lokāyata überhaupt nicht als *āgama* zu werten, da sie unwirkliche Gegenstände lehrt. 7,13-15

Strophe 10

Schlußwort 7,16-17

Kolophon 7,18-19

Übersetzung

{[Schreiberwidmung:] Glück! Wohlergehen! Oṁ! Verehrung dem Śambhu! Oṁ!}

> **Aufgrund der Einsicht (*dhiyā*), bei der die Bemühung um völlige Beseitigung (*vidhvaṃsa*) der Dunkelheit schlechter Ansichten (*kudṛṣṭi*)[221] das höchste ist, wird kurz erklärt, daß es für die Existenz Gottes (*īśvara*) kein Erkenntnismittel gibt.[222] (1)**

---

[221] Als *kudṛṣṭi* entgegengesetzt ist wohl *samyagdṛṣṭi*, „richtige Ansicht", das erste Glied des edlen achtgliedrigen Pfades (*āryāṣṭāṅgamārga*) zu verstehen.

[222] Das Kompositum *īśvarāstitvapramāṇābhāva* in diesem programmatischen Einleitungsvers ist, wie auch der Kommentar (*tayā hetubhūtayā ... vocyate.* ĪAS^{COM} 10$_{15-20}$) zeigt, aufzulösen als 1) *īśvarāstitvasya pramāṇābhyām <pakṣabādhakābhyām> abhāvaḥ* und 2) *īśvarāstitva<viṣaya>sya pramāṇasyābhāvaḥ*. Nach der ersten Interpretation wird die Existenz Gottes verneint, weil die Beweisgegenstände durch die in Wahrnehmung und Schlußfolgerung bestehenden Erkenntnismittel negiert werden, und nach der zweiten wird ein Erkenntnismittel negiert, das die Existenz Gottes zum Objekt haben könnte. Im wesentlichen kommt im ganzen Werk die zweite Interpretation zum Tragen (Analyse § 1). Daß es kein die Existenz Gottes beweisendes Erkenntnismittel gibt, bedeutet, daß es keine ihn beweisende Schlußfolgerung (§ 1.1) und keine Überlieferung (§ 1.2) gibt. Daß die Beweisgegenstände durch Wahrnehmung und Schlußfolgerung negiert werden (§1.1.1.2), dient der Begründung von § 1.1.

1 **Ein Beweisendes ist wegen Abweichens der Beson-**
1.1 1.1.1 **derheiten[223] [des zu Beweisenden] eines, dem [nur]**
1.1.1.1 **eine Umfassung durch die Gemeinsamkeit [223] zu-**
kommt.[224]. Dieses wird [aber] im Fall der Bejahung
(*vidhi*)[225] des Voraussetzens eines geistigen Urhe-
bers nicht beobachtet. (2)

---

[223] Zum Verhältnis der in diesem Text gebrauchten Termini *viśeṣa* und *sāmānya*, vgl. HALBFASS 1975 und das Kapitel "The Vaiśeṣika Concept of *Guṇa* and the Problem of Universals" in HALBFASS 1992: 113-137; ferner FRAUWALLNER 1956: 144-149, sowie Frauwallners Einleitung und Übersetzung des Abschnittes über die Gemeinsamkeit in Praśastapādas Padārthadharmasaṅgraha und Jayantabhaṭṭas Nyāyamañjarī (FRAUWALLNER 1992: 152-170); schließlich die Erklärungen zu *jāti* in PREISENDANZ 1994: 684.

[224] Damit ist etwa die Gemeinsamkeit des Rauches, d.h. das Rauchtum, als Beweisendes (*sādhana*) gemeint, das nur durch die Gemeinsamkeit des Feuers, das Feuertum, als zu Beweisendes (*sādhya*) umfaßt ist, da Rauch von besonderen Feuern (*agniviśeṣa*), bzw. von den Besonderheiten des Feuers, etwa daß es mit Gras entfacht ist usw., abweicht (*vyabhicāra*). Das Abweichen besteht darin, daß der Rauch auch dann vorhanden ist, wenn ein mit Gras entfachtes Feuer nicht vorhanden ist. Daher kann aus dem Vorhandensein des Rauches nicht darauf geschlossen werden, daß ein mit Gras entfachtes Feuer vorhanden ist, sondern nur allgemein, daß Feuer vorhanden ist.

Die Auffassung, daß aus dem Rauch nicht die besonderen Beschaffenheiten des Feuers, wie etwa die Art der Flammen oder seine Temperatur, erschließbar sind, vertritt schon Dignāga in PS 2.13 und Vṛtti (vgl. HAYES 1980: 256). Allgemeine Beschaffenheiten hingegen, wie etwa das Substanztum des Feuers usw., die notwendig vorhanden sind, wenn Feuer vorhanden ist, können schon erschlossen werden. Dignāgas Lehre von PS 2.13-19 diskutiert Dharmakīrti in PVSV 3_{9-19} und übernimmt die Stelle in PVin 2.33_{11-28}; vgl. auch HB 19_{15}-20_{1}.

[225] Gemeint ist ein positiver Beweis.

[1.6]Das Voraussetzen eines geistigen Urhebers der Welt, das [vom Gegner] bewiesen wird, könnte entweder unsereinen (*asmadādi*), etwas uns Gleichartiges (*asmatsajātīya*), [oder] etwas uns Entgegengesetztes (*asmatprativiśiṣṭa*) als Bestimmung (*viśeṣaṇa*) haben, oder es könnte ohne Bestimmung sein.

[1.8]Von diesen (*tatra*)[226] ist im Falle [des Vorliegens] einer Bestimmung der Beweisgegenstand (*pakṣa*) durch Wahrnehmung und Schlußfolgerung negiert, und es gibt kein gemeinsames Vorkommen (*anvaya*) [von zu beweisender und beweisender Beschaffenheit] im Beispiel.[227] <1.1.1.2>

---

[226] *tatra* heißt nach ĪAS[COM] 124 *yathokte trividhe*. D.h., daß *tatra viśeṣaṇe*... nach dem Kommentar zu verstehen wäre als: „Im Falle einer Bestimmung sind von diesem dreifachen [Beweisgegenstand, nämlich dem Voraussetzen 1) eines in unsereinem bestehenden, 2) eines uns gleichartigen oder 3) eines uns entgegengesetzten Urhebers der erste und zweite] Beweisgegenstand durch Wahrnehmung und Schlußfolgerung negiert, und [beim dritten] ..."

Wahrscheinlicher scheint mir, bereits *viśeṣaṇe* im Sinne von *asmadādyasmatsajātīyāsmatprativiśiṣṭaviśeṣaṇe* aufzufassen und *tatra* als die beiden Alternativen, „mit Bestimmung" oder „ohne Bestimmung", aufgreifend im Sinne von *tayor viśeṣaṇāviśeṣaṇayor madhye* zu verstehen.

[227] Das bedeutet, daß die erste Alternative, nach der die Welt einen geistigen Urheber voraussetzen könnte, der durch „unsereinen" näher bestimmt ist, also in „unsereinem" besteht, durch Wahrnehmung negiert ist, da offensichtlich ist, daß die Welt nicht von uns geschaffen ist. Die zweite Möglichkeit, nach der dieser Urheber uns gleichartig sein könnte, ist insofern durch Schlußfolgerung negiert, als sich ein derartiger Urheber, da er uns eben gleichartig ist, in seinen Fähigkeiten nicht von uns unterscheidet. Ist der Urheber aber von uns entgegengesetzt, gibt es kein Beispiel, in dem die zu beweisende Beschaffenheit, nämlich das Voraussetzen eines solchen Urhebers, vorkommt. Diese drei Alternativen werden unten in Anschluß an Strophe 8 ausführlicher behandelt.

Das Argument, daß es kein Beispiel gibt, bei dem die zu beweisende

→

1.1.1.1.1 [1.10]Gegner: „Gerade deshalb ist [dieses Voraussetzen] ohne
1.1.1.1.1.1 Bestimmung das zu Beweisende.“ [Antwort:] Nein, denn [daß etwas] ein zu Beweisendes [sein kann], beruht auf einer Umfassung. Diese [Umfassung] aber kann man nicht nach Belieben annehmen. <228Vielmehr[229] läßt [nur] ein mehrmaliges Sehen (*bhūyodarśana*)[230] einen entsprechenden [Sachverhalt] (*yathābhūta*) als eben dieses Umfassende (*vyāpaka*) erkennen. Und nur dieses zu Beweisende [ohne Bestimmung][231] ist dort [an einem bestimmten Beschaffenheitsträger] bei Vorhandensein jenes [Beweisenden] vorhanden, weil bei einem Abweichen der Besonderheiten jenes [Beweisenden] einerseits die Besonderheiten von diesem [zu Beweisenden] ihrerseits abwei-

---

Beschaffenheit vorkommt, geht auf PV 2.10 (*asiddhir vā dṛṣṭānte*) zurück.

[228] Zur Interpretation des Textstückes *api tu yathābhūtaṃ bhūyodarśanam ... sāmānyaviśeṣasya bhāve bhāvaḥ* (ĪAS 1 11-15) vgl. den Anhang zur Übersetzung p. 207.

[229] Ähnliche Floskeln wie diese (*na ceyam icchayā śakyate 'bhyupagantum, api tu ...*) verwendet Śaṅkaranandana öfters in diesem Text: *na tv agnimātreṇa vyāptir icchayā gṛhyate, api tu ...* (ĪAS 1 20-21); *tan neyam icchayā gṛhyate, api tu ...* (ĪAS 3 1-2); *icchayaivātivartate* (ĪAS 3 12). Sie haben nicht nur rein rhetorischen Charakter, sondern implizieren m.E. einen gezielten Seitenhieb auf die gegnerische Annahme, daß Gott unabhängig von anderem, nur aufgrund seines bloßen Wunsches fähig ist, tätig zu sein, also die Welt zur Manifestation zu bringen; vgl. *īśvara ... icchāmātraparatantrakriyāśaktiḥ* (ĪAS 3 6-7).

[230] Śaṅkaranandana geht hier von der Auffassung des Gegners aus. Daß die Umfassung durch *bhūyodarśana* erkannt wird, entspricht der Lehre Trilocanas (s. Einleitung p. 71), Vācaspatis (s. p. 91[135]) und Utpaladevas (s. p. 153: *darśanādarśanābhyāṃ kāryaṃ pratīyate*).

[231] Oder: Und nur dieses ist das zu Beweisende. [Dieses zu Beweisende ohne Bestimmung] ist ...

chen. Bei Vorhandensein einer besonderen Gemeinsamkeit [des Beweisenden] sind beide vorhanden.[228>]

[1.15][Gegner:] Obwohl die Besonderheiten des Feuers vom Rauch abweichen, weil Rauch [auch dann] vorhanden ist, wenn diese [Besonderheiten] nicht vorhanden sind, weichen die Besonderheiten des Rauches vom Feuer nicht ab, weil es in keinem Fall [von Rauch-Besonderheit] ein Abweichen von der Existenz (°*sattā*) des Feuers gibt.[232] 1.1.1.1.1.1.1.1

---

[232] Die in diesem letzten Satz vorgetragene Meinung entspricht der Vācaspatimiśras, der in seiner Nyāyavārttikatātparyaṭīkā das Beispiel von Rauch und Feuer verwendet, um die dem Wesen nach gegebene Verbindung (*svābhāvikaḥ sambandhaḥ*)[a], auf der die Umfassung (*vyāpti*) beruht, zu illustrieren. Die Problematik des *svābhāvikaḥ sambandhaḥ* wird hier allerdings nicht berücksichtigt. Nachdem Vācaspati dort zuerst festgestellt hat, daß die Verbindung von Feuer mit Rauch nicht wesentlich ist, weil auch Feuer beobachtet wird, das ohne Rauch vorkommt (*te* [= *vahnyādayaḥ*] *hi vināpi dhūmādibhir upalabhyante* NVTṬ[1] 309$_{14}$ = NVTṬ[2] 138$_{28}$) (vgl. OBERHAMMER 1964: 162), fährt er fort: „Weil aber eine Besonderheit des Rauches ohne Feuer nicht beobachtet wird, und weil es für die Annahme einer besonderen zusätzlichen Bedingung, die nicht gesehen wird, kein Erkenntnismittel gibt, und weil mit Bezug auf ein früher nicht beobachtetes [Besonderes][b] ein Zweifel, der [ja] von der Erinnerung an das Besondere abhängig ist, nicht entsteht und weil, wenn er entsteht, sich eine zu weit reichende Folge ergibt, da sich [dann jegliches] Handeln von Vernünftigen aufhört, wird die Verbindung [einer Besonderheit des Rauches mit Feuer] als dem Wesen nach gegeben festgestellt. (*dhūmaviśeṣasya tu vinā vahnim anupalambhāt, upādhibhedasya cādṛśyamānasya kalpanāyāṃ pramāṇābhāvāt, viśeṣasmṛtyapekṣasya ca saṃśayasyānupalabdhapūrve 'nutpādāt, utpāde cātiprasaṅgāt* (NVTṬ[2]; *vāti°* NVTṬ[1]) *prekṣāvatpravṛttyucchedāt* (NVTṬ[2]; *prekṣāvatāṃ pravṛtty°* NVTṬ[1]), *svābhāvikaḥ sambandho 'vadhāryate.* NVTṬ[1] 310$_{15-18}$ = NVTṬ[2] 139$_{22}$-140$_{7}$)." Diese Stelle ist mit kleineren Änderungen zitiert in Jñānaśrīmitras Vyāpticarcā (VC 5$_{14-19}$ = J 163$_{10-13}$; übers. in LASIC 2000a: 85). Vācaspatis Auffassung in NVTṬ[2] 138$_{27}$-139$_{18}$ ist →

1.1.1.1.1.1.1.1 [1,17][Antwort:] Richtig! Gerade weil Rauch von den Besonderheiten des Feuers abweicht, aber nicht von Feuer an sich,[233] gerade daher dürfte er [doch wohl] nur dasjenige beweisen, von welchem er nicht abweicht.[234] Daß daher (*iti*) eine Gemeinsam-

---

auch dargestellt in R^2 106_{26}-107_{22} (= VyN 2_{17}-4_{14}; übersetzt in LASIC 2000b: 54-58) und in R^2 46_{3-19}.

Auch die hier vom Gegner vorgebrachte Begründung, *sarvatrāgnisattāvyabhicārābhāvāt,* entspricht der Vācaspatis: „Hingegen ist die Verbindung des Rauches usw. mit Feuer usw. dem Wesen nach gegeben, da man, weil keine zusätzliche Bedingung für sie beobachtet wird, in keinem Fall ein Abweichen sieht (NVTṬ^1 309_{16-17} = NVTṬ^2 139_{3-4}: *svābhāvikas tu dhūmādīnāṃ vahnyādisambandhaḥ, tadupādher* (*tad* NVTṬ^1; o.E. NVTṬ^2) *anupalabhyamānatvāt kvacid vyabhicārasyādarśanāt*)." Die Stelle ist mit kleinen Abweichungen zitiert in VC 3_{7-9} (= J 169_{1-3}; übers. in LASIC 2000b: 81), in Ratnakīrtis Īśvarasādhanadūṣaṇa (R^2 46_{8-9}) und VyN 3_{3-5} (= R^2 107_{2-3}). LASIC 2000b: 55[18] weist in seiner Übersetzung der zuletzt genannten Stelle mit Recht auf die Nähe zu Trilocana hin: „Vācaspati baut hier mit großer Wahrscheinlichkeit die Lehre Trilocanas ein; vgl. TBh 41_{7-10}: *yac ca trilocanenoktam – yathā svābhāvikaḥ sambandho dhūmādīnāṃ vahnyādibhis saha, tathā kāryatvasya buddhimatā sārdham, tadupādher anupalabhyamānatvāt kvacid vyabhicārasyādarśanād iti, tan na yuktam.*" = „...Wie Rauch usw. eine dem Wesen nach gegebene Verbindung mit Feuer usw. haben, so kommt das Wirkungsein mit einem geistigen [Schöpfer] vor, da man, weil keine zusätzliche Bedingung für sie beobachtet wird, in keinem Fall ein Abweichen sieht..." (auch übersetzt in KAJIYAMA 1998: 100-101).

[a] Zum *svābhāvikaḥ sambandhaḥ* vgl. oben pp. 86ff.

[b] Vgl. NKaṇ 118_{6-7}: *na cāgṛhīte viśeṣe smaraṇasambhavaḥ.*

[233] *agnimātra* steht für *agnisāmānya.*

[234] Śaṅkaranandana bezieht sich hier in seiner Zustimmung auf die erste im *pūrvapakṣa,* mit *agniviśeṣāṇāṃ* beginnende Aussage, und formuliert sie seiner Ansicht entsprechend. Dies wird auch vom Kommentator so

→

keit das zu Beweisende ist [nicht aber eine Besonderheit], was seinen Grund in [des Rauches] Abweichen [von den Besonderheiten des Feuers] hat (*vyabhicāranimitta*), [ergibt sich] unter Ausschluß der anderen [d.h. der Besonderheiten des Feuers][235]. Die Umfassung [des Rauches] durch Feuer an sich wird aber nicht nach Belieben erfaßt, sondern sie ist nur wegen dieses [Abweichens] möglich. Daher ist erwiesen, daß der Rauch, der, weil die Besonderheiten [des Feuers von ihm] abweichen, von diesen nicht umfaßt ist, [nur] durch die Gemeinsamkeit [des Feuers] umfaßt ist.[236]

[1,22]Aber eine Umfassung der Besonderheiten des Rauches 1.1.1.1.1.1.1.1.2
[durch Feuer] kann nicht erkannt werden, weil [im jeweiligen Fall] das bloße Vorkommen (*sattā*) beliebiger [Besonderheiten] (*yādṛcchika*) bekannt ist (*prasiddhi*). Daher (*iti*) ist eine Besonderheit, deren Umfassung unerwiesen ist, [als logischer Grund] nicht eindeutig (*anaikāntika*).[237] Insofern (*iti*) ist sie na-

---

verstanden: *prathamoktaṃ tāvad vyabhicārapakṣam abhyupagacchann āha – **yata** evetyādinā* (ĪAS$^{\mathrm{COM}}$ 12_{19-20}).

[235] Daß die Besonderheiten auszuschließen sind, ergibt sich auch aus der Erklärung, obwohl umgekehrt formuliert, in ĪAS 2_{8}: *kvacid viśeṣe vyabhicārābhāvāt tatparityāgāśakyatvāt.*

[236] Vgl. PVSV 94_{26-27}: *sa* (= *dhūmaḥ*) *tathāgnimātreṇa vyāptaḥ siddho ...*

[237] Ohne die Korrektur von *asiddhivyāptiviśeṣānaikāntika* zu *asiddhavyāptiviśeṣo 'naikāntika* kann der Text m.E. nicht konstruiert werden. Daß er nach dem vorher Gesagten, daß nämlich eine Umfassung der Besonderheiten des Rauches nicht erkannt werden kann, zum Ausdruck bringen sollte, daß eben daher diese Besonderheiten abweichend sind, steht wohl außer Zweifel. Eine solche Bedeutung ist aber ohne Verbesserung aus diesem Kompositum nicht herauszulesen. Merkwürdig ist aber, daß im Ms zuerst *asiddha̲vyāpti°* geschrieben wurde und erst nachträglich zu *asiddhi̲vyāpti°* korrigiert wurde. Zu einer dem verbesserten Text ähnlichen Formulierung vgl. PVV$_{K}$ 79_{6-8} (= PVV^{2} 12_{19-20}): *na hi*

→

türlich abweichend (*vyabhicārin*).[238]

1.1.1.1.1.1.1.1.2.1 [2,1][Gegner:] Wenn es so ist, dann wird die Gemeinsamkeit als das Allumfassende (*abhivyāpaka*)[239] bezeichnet, nachdem man die Besonderheit auch des Feuers, wie [die Besonderheit] des Rauches, nur wegen der Unmöglichkeit, die Umfassung zu erfassen, ausgeschlossen hat (*ullaṅghya*), nicht [aber] wegen des Abweichens. Insofern (*iti*) ist nicht das Abweichen [den Ausschluß der Besonderheit des Feuers und damit die Umfassung der Gemeinsamkeiten] konstituierende Ursache (*anaṅga*).

---

kvacid dṛṣṭānte tādṛśaṃ [= *nityatvādiviśiṣṭapuruṣapūrvakatvaṃ*] *sādhyam upalabdham, yena vyāptiḥ pratīyeta. asiddhavyāptikaś ca hetur anaikāntika eva*; zur Übersetzung s. p. 277.

238 Bemerkenswert ist, daß hier das Abweichen einmal auf ontischer und einmal auf logischer Ebene verstanden wird. Das Abweichen des Rauches von den Besonderheiten des Feuers – nach Śaṅkaranandanas Formulierung, bzw. der Besonderheiten des Feuers vom Rauch – nach dem *pūrvapakṣa*, besteht darin, daß Rauch auch dann vorhanden ist, wenn Besonderheiten nicht vorhanden sind. Das Abweichen ist also in der Realität verwurzelt. Aus diesem real gegebenen Abweichen ergibt sich die Nichtumfassung durch diese Besonderheiten. Im Fall des Abweichens der Besonderheiten des Rauches vom Feuer ist dieses aber nicht in der Realität gegeben, da Feuer ja immer vorhanden ist, wenn Besonderheiten von Rauch vorhanden sind. Hier ergibt sich das Abweichen also daraus, daß eine Umfassung nicht erkannt werden kann. Der Begriff *vyabhicāra*/*vyabhicārin* ist hier also rein logischer Natur.

239 Der Terminus *abhivyāpaka,* den Śaṅkaranandana weiter unten (ĪAS 221-22) noch einmal gebraucht, ist ungewöhnlich und wird in logischen Texten normalerweise nicht verwendet. Im Petersburger Wörterbuch ist *abhivyāpaka* („vollständig in sich aufnehmend") nur für die Siddhāntakaumudī zu Pāṇ 1.4.45 belegt. Ob zu *vyāpaka,* das sonst üblich ist, ein Unterschied gegeben ist, der etwa darin bestehen könnte, daß mit *abhi* angedeutet ist, daß sich die Umfassung auch auf die Besonderheiten erstreckt, obwohl nur die Umfassung durch die Gemeinsamkeit festgestellt werden kann, ist nicht klar.

[Antwort:] ...[240] Es ist nämlich nicht schon beim [Vorhanden-

---

[240] Der Text *na sambhavati sāpi viśeṣe sāmānye vyāptiparigrahasya vyabhicārād anabhyupagamāt* kann so, wie er überliefert ist, nicht konstruiert werden. Auch eine einfache Verbesserung ohne allzu viele Eingriffe vorzunehmen scheint mir nicht möglich. Die Erklärung des Kommentars ist nur knapp und trägt auch nichts zur Lösung bei, da auch dort der Text nicht in Ordnung ist: ***vyāptiparigraha iti sambhavad viśeṣāpekṣayā viśeṣavyabhicāram eva samarthyopasaṃhartum āha – tasmād iti*** (ĪAS^COM 122₂₅-131₁) = „**Sofern das ‚Erfassen der Umfassung' möglich ist** (*sambhavan* konj. : *sambhavad* Ms), sagt er, nachdem er unter Berücksichtigung der Besonderheit eben das Abweichen von der Besonderheit begründet hat, um [sein Argument] abschließend anzuwenden ‚**daher**'." *sambhavad,* das wohl für *sambhavati* im ĪAS steht, kann als Präsenspartizip Neutrum nicht konstruiert werden. Vielleicht ist es mit *vyāptiparigraha* übereinzustimmen und als Verschreibung für *sambhavan* aufzufassen. Aber auch der Ausfall von *ā* ist denkbar, so daß *sambhavād* zu lesen wäre. Betrachtet man nun *vyāptiparigraha* als Pratīka, so könnte in unserem Text statt *vyāptiparigrahasya vyabhicārāt* entweder *vyāptiparigraho 'sya vyabhicārāt* oder *vyāptiparigrahe 'sya vyabhicārāt* gestanden haben. Indem der Kommentator die einzelnen Teile zu *vyāptiparigraha iti sambhavat* umstellt, zeigt er damit wohl an, daß *vyāptiparigraha-* auch mit *sambhavat/sambhavan* zu konstruieren ist. Es wäre also kein Lokativ, sondern ein Nominativ zu lesen: *vyāptiparigrahaḥ.* Des weiteren könnte diese Umstellung andeuten, daß *sā* in *sāpi,* das als Femininum nur *vyāpti* aus dem vorangehenden Einwand aufgreifen kann, für *vyāptiparigraha* stehen sollte, also *so 'pi* stehen müßte. Der so gewonnene Text würde somit lauten: *na sambhavan so 'pi viśeṣe sāmānye vyāptiparigraho 'sya vyabhicārād anabhyupagamāt.* Vom Kontext her könnte die Antwort etwa folgendermaßen lauten: „Nein, weil es nicht [so] angenommen wird, da, sofern auch dieses [Erfassen der Umfassung] bei einer Besonderheit möglich ist, das Erfassen der Umfassung bei der Gemeinsamkeit wegen des Abweichens von dieser [Besonderheit] gegeben ist." Da ich aber ein derartiges Verständnis mit keiner der in Betracht gezogenen Verbesserungen in Einklang bringen kann, sehe ich sowohl von einer Korrektur des Textes im ĪAS und ĪAS^COM als auch von einer Übersetzung ab.

sein von] Rauch (*dhūma ity eva*)[241] ein mit Sandelholz entfachtes Feuer [vorhanden]. Daher ist die Gemeinsamkeit [des Feuers], weil [sie] bei [gleichzeitigem] Abweichen der Besonderheiten nicht abweicht, das zu Beweisende, das der Bereich ist, [auf den sich] die Umfassung [erstreckt] (*vyāptiviṣayabhūta*)[242].

<1.1.1.1.1> [2,6]Aber das Voraussetzen eines geistigen Urhebers, das ohne [weitere] Bestimmung ist (*aviśeṣaṇa*), kann nicht in dieser Weise zu Beweisendes sein. Man kann nämlich, da es im Falle einer bestimmten Besonderheit (*viśeṣa*) kein Abweichen gibt,[243] diese nicht ausschließen (*parityāga*). [Frage:] „Bei welcher?“ Antwort: „Beim Voraussetzen eines geistigen Urhebers, der ein Nichtgott ist.“ Obwohl [die als Gründe vorgebrachten] Anordnung (*sanniveśa*) usw. von sämtlichen [sonstigen] Besonderheiten [ihrer Ursache] abweichen, überschreiten sie nicht das Voraussetzen eines Geistigen, der ein Nichtgott ist, weil man [die Anordnung usw.] niemals bei einem Gott sieht.[244]

---

241 Vgl. die ähnliche Formulierung bei Jñānaśrīmitra (VC 18_{1-3} = J 168_{17-18} = R^2 110_{7-9} [= VyN 10_{15-17}] u. 47_{11-13} [mit Abweichung]): ... *kathaṃ dhūma ity eva pāvakasya sattāniyama* (R liest *pāvakasattāniyama*) *iti cet. nanv idam eva cintyate – kiṃ dhūme saty avaśyam agniḥ sambhavī na veti.* Übersetzt in LASIC 2000a: 102.

242 Die eher selten gebrauchte Formulierung *vyāptiviṣaya* findet sich auch bei Vācaspati (s. p. 98).

243 Die Aussage *kvacid viśeṣe vyabhicārābhāvāt* spiegelt Trilocanas und Vācaspatis Formulierung *kvacid vyabhicārasyādarśanāt* wider; vgl. oben Anm. 232.

244 Hier bezieht sich Śaṅkaranandana auf das auf Aviddhakarṇa zurückgehende Argument, daß aus dem Grund, daß die Dinge eine besondere Anordnung haben, darauf geschlossen wird, daß sie einen geistigen Urheber haben; vgl. Einleitung p. 23.

[2.12]Hier [beim Gottesbeweis] kann es wohl, sofern eine jede Beschaffenheit eines Seienden (*bhāva-dharma*) das Abweichen vom Vorhandensein der Göttlichkeit (*aiśvarya*) niemals aufgibt, [für jede dieser Beschaffenheiten] eine Verknüpfung mit einer [im Voraussetzen eines bloßen geistigen Urhebers bestehenden] Gemeinsamkeit nicht geben.[245] (3) 1.1.1.1.2

[2.14]Fürwahr, die nicht auf den Grund gehenden Betrachtungsweisen (*ayoniśomanaskāra*) sind unbegrenzt.[246] Aufgrund welcher Beschaffenheit eines Seienden auch immer daher (*iti*) für welchen Beschaffenheitsträger auch immer das Voraussetzen 1.1.1.1.2.1

---

[245] D.h. anders formuliert: Da eine jede der vom Gegner als Beweisendes vorgebrachte Beschaffenheit nur bei einem Geistigen vorkommt, der ein Nichtgott ist, und das Abweichen von Gott, dem die Göttlichkeit zukommt, niemals aufgibt, diese also nie bei ihm vorkommt, gibt es keine Verknüpfung mit einem nicht näher spezifizierten Geistigen, sondern nur mit einem solchen, dem die Göttlichkeit nicht zukommt. Würde irgendeine dieser Beschaffenheiten auch bei Gott vorkommen, dann wäre sie nicht nur auf den Menschen eingeschränkt und dann wäre eine Umfassung der Gemeinsamkeit möglich.

[246] Die nicht auf den Grund gehende Betrachtungsweise besteht hier in der Annahme, daß es zwischen der beweisenden Beschaffenheit und der zu beweisenden eine Verbindung durch die Gemeinsamkeit gibt, nicht aber durch das Besondere.

Während Śaṅkaranandana hier die Zahl der *ayoniśomanaskāra*s als unbegrenzt angibt, variiert sie sonst je nach Kontext. In der Yogācārabhūmi werden z.B. sechzehn Arten aufgezählt, wobei in diesem Zusammenhang auch eine Widerlegung der Existenz Gottes zu finden ist; vgl. CHEMPARATHY 1968/69: 87. In Anm. 11 verweist Chemparathy auch auf die Stellen im Abhidharmakośa, wo die *ayoniśomanaskāra*s behandelt werden. IWATA (1993: 170f[23]) übersetzt Dharmottaras Erklärung der *ayoniśomanaskāra*s als vierfach und auch Karṇakagomins Auffassung.

eines geistigen Urhebers, [sei es] von dieser Art (*tatprakāra*) oder ein anderes,[247] als zu Beweisendes angenommen wird, eine bloße Beschaffenheit [des Voraussetzens], die nicht durch diese [Art] bestimmt ist, ist als zu Beweisendes nicht möglich. Selbst wenn [eine derartige Beschaffenheit als zu Beweisendes] möglich wäre, ist es nämlich nicht möglich, daß die Umfassung von jener [beweisenden Beschaffenheit] (*amuṣya*) durch diese [bloße, nicht weiter bestimmte Beschaffenheit] von mir auch durch Worte usw. erfaßt wird, obwohl es [sonst] möglich ist (*upapatti*) bei einem Wirklichen eine Beschaffenheit, die von bloß dieser [unbestimmten] Natur ist, als solche [in Worte] zu fassen (*tadupādāna*).

1.1.1.1.2.1.1 [2,19]Die Umfassung beruht nämlich [nach Deiner Ansicht] auf Sehen und Nichtsehen.[248] Sofern aber dasjenige (*tat*), welches

---

[247] Śaṅkaranandana bezieht sich hier auf die oben (ĪAS 16-7) genannten drei Möglichkeiten, in welcher Weise das *buddhimatkartṛpūrvatva* bestimmt sein könnte. D.h. es kann sich um das Voraussetzen eines in unsereinem, eines in einem uns gleichartigen oder eines in einem uns entgegengesetzten bestehenden Urhebers handeln. Der Kommentator bezieht *anyad vā* direkt auf den Urheber: ***anyad vetīśvarātmakam jagat.*** ĪAS[COM] 1316 = „[Die Worte] ‚**oder ein anderes**‘ bedeuten, daß die Welt von der Natur Gottes ist usw.“

[248] Daß die Umfassung auf dem Sehen und Nichtsehen beruht, ist, wie oben (ĪAS 112) *bhūyodarśanam,* nach der Lehre des Gegners formuliert. Vgl. dazu Śaṅkaranandanas unten angeführte Erklärung zu PV 1.33. *darśanādarśana* verstehe ich hier als Synonym zu *bhūyodarśana* (vgl. *bhūyodarśanādarśanābhyam* ĪAS[COM] 1024-25). Die Formulierung *darśanādarśana* wiederum ist sicherlich in Anschluß an Dharmakīrti gewählt, denn Sehen und Nichtsehen allein sind für ihn nicht Grundlage der Umfassung, bzw. des gemeinsamen Vorkommens und Fehlens. Vgl. z.B. *kāryakāraṇabhāvād vā svabhāvād vā niyāmakāt / avinābhāvaniyamo 'darśanān na na darśanāt //* PV 1.33 = PVin 2.62 = "The restriction of the inseparable logical connection [to the latter's being available only

→

beim Fehlen seiner [Besonderheiten] (*yadvyatireke ca*)[249] als bloß worin bestehend (*yanmātrarūpa*) sich woran immer (*yad*

---

in certain logical reasons] is due to either a relation of cause and effect, or to an essence, (both) being of restrictive character, (but) is due neither to a non-perception [of the logical reason in the dissimilar], nor to a [repeated] perception [of a concomitance between logical reason and consequence]" (Übersetzung STEINKELLNER 1997: 642). Śaṅkaranandana folgt hier Dharmakīrti: „Der in einer Festlegung bestehende logische Nexus[a] ergibt sich nämlich nicht schon durch die Wahrnehmung, die das [gemeinsame] Vorhandensein und Fehlen von Rauch und Feuer erkennt, sondern durch das Wirkungsein (**kāryatvena*) / nur durch die Wirkung (**kāryeṇaiva*), weil durch die Wahrnehmung nicht in allen Fällen erkannt wird, daß es so ist … (*'di ltar du ba daṅ me yod pa daṅ med par rtogs par byed pa'i mṅon sum tsam gyis ni* ***med na mi 'byuṅ ba ṅes pa*** (*avinābhāvaniyama*) *ma yin gyi 'on kyaṅ 'bras bu ñid kyis te / thams cad du de ltar yin par mṅon sum gyis mi rtogs pa'i phyir* … PVṬī 119a2)." Diese Strophe Dharmakīrtis, in der er sich mit der Lehre seines Lehrers Īśvarasena und der Kumārilas auseinandersetzt, hat vor kurzem in STEINKELLNER 1997 eine neue Interpretation erfahren (nach DUNNE 1999: 166[13] richtet sich Dharmakīrti "probably … primarily at Īśvarasena's interpretation"). Als Gegensatz vgl. auch: *yadi tarhi darśanādarśane nānvayavyatirekagater āśrayaḥ, kathaṃ dhūmo 'gniṃ na vyabhicaratīti gamyate* PVSV 21 24-26 = „[Gegner:] Wenn dann Sehen und Nichtsehen nicht Grundlage für die Erkenntnis des gemeinsamen Vorkommens und Fehlens sind, wie wird dann erkannt, daß Rauch vom Feuer nicht abweicht?" Vgl. ferner Vācaspatis Erklärung zu PVin 1.32 5-10, den er NVTṬ[2] 134 24-26 zusammenfaßt: *sa ca pratibandho na darśanādarśanamātrād* (NVTṬ[1] : *darśanamātrād* NVTṬ[2]) *avaseyaḥ* NVTṬ[1] 304 14-15 (= NVTṬ[2] 134 26). Zu weiteren Stellen s. STEINKELLNER 1997: 635[31].

[a] Zu Śaṅkaranandanas Interpretation von *avinābhāvaniyama* als Karmadhāraya vgl. STEINKELLNER 1997: 634f[29].

[249] Der Kommentar (ĪAS[COM] 14 2) weist auf eine Lesart *yadvyatirekeṇa* hin: „Sofern das (*tat*), welches wegen des Fehlens seiner [Besonderheiten] (*yadvyatirekeṇa*) die Natur bloß wessen habend … "

yad) anschließt (*anuvidhatte*), eine Gemeinsamkeit ist, ist es dessen Allumfassendes (*abhivyāpaka*)[250]. Wie, sofern, nachdem man diejenigen [Feuer], die Besonderheiten haben, wie etwa daß sie mit Sandelholz entfacht sind und daß etwa ein Ort deren Ort und eine Zeit deren Zeit ist, ausgeschlossen hat (*ullaṅghya*), Feuer vorhanden ist, wenn Rauch vorhanden ist, [dasjenige], welches von der Natur der bloßen Beschaffenheit dieses [Feuers] ist, das Umfassende ist. Daher (*tad*) wird diese [Umfassung] nicht nach Belieben erfaßt, sondern wenn [sie] so erkannt wird, lassen Wahrnehmung und Nichtbeobachtung [sie] erfassen. Auf diese Weise aber vermag das Voraussetzen eines geistigen Urhebers ohne [weitere] Bestimmung, auch wenn es über die Besonderheiten des Ortes, der Zeit und seines Wesens, nämlich des Töpferseins usw., hinausgeht, das Voraussetzen eines geistigen Urhebers, der ein Nichtgott ist, nicht zu überschreiten, weil [es][251] in allen Fällen [in denen das Voraussetzen eines geistigen Urhebers gegeben ist] vorkommt. Als von welcher Art Gott nämlich angenommen wird, [wird er] ausschließlich mit Bezug auf jemanden, dessen Beschaffenheiten [diesen angenommenen Beschaffenheiten] – nämlich (*iti*) als für alle Wirkungen der einzige seiend, der sie zur Manifestation bringt (*abhinirvartaka*), als die Fähigkeit habend, abhängig von seinem bloßen Wunsch tätig zu sein und als Allwissender usw. – entgegengesetzt (*dharmaviparīte*) [sind, als Derartiger angenommen],[252] weil man [die Beschaffenheit] der

---

[250] Vgl. oben p. 174[239].

[251] D.h. dieses Voraussetzen eines geistigen Urhebers, der ein Nichtgott ist.

[252] D.h., daß man etwas, das in seinen Beschaffenheiten all diesen genannten Beschaffenheiten entgegengesetzt ist, für den *īśvara* hält. Das entspricht der Definition von Irrtum als das Erfassen von etwas, was →

Geistigkeit (*buddhimattva*)[253] in allen Fällen [ausschließlich bei jemandem, dessen Beschaffenheiten diesen entgegengesetzt sind] sieht. Auch das Urhebersein [wird] nur bei einem derartigen [gesehen].

[3,9]Welches auch immer daher eine Beschaffenheit eines Seienden (*bhāva*) ist, diese [ist], sofern sie gerade bei jenem (*tatra*) angenommen werden muß (*sambhāvyamāna*), eben beim Beweis von diesem [vorhanden]. Daher gibt es hier [beim Gottesbeweis] nichts, das die Gemeinsamkeit [d.h. das *buddhimatkartṛmātrapūrvatva*] beweist. <1.1.1.1.2>

[3,12][Wer] nur aufgrund [seines] Wunsches die Besonderheiten (*bheda*), die [die Gemeinsamkeit] nicht überschreiten (*anatikramin*),[254] übergeht, der dürfte 1.1.1.1.3

---

nicht dieses ist, als dieses: *atasmiṃs tadgrāho bhrāntiḥ* PVin 2.1c. Ferner *yad atasmiṃs tad iti tad vyabhicāri* ... NBh 113$_2$ (ad NSū 1.1.4); *atasmiṃs tad iti pratyayo viparyayaḥ* PDhS 177$_{13}$; ... *atasmiṃs tad iti jñānam, yathā śuktikāyāṃ rajatam iti* VSūV 71$_1$. Auf diese Stellen verweist SCHMITHAUSEN 1965: 154 u. 156.

253 Der Kommentar liest *buddhimatpūrvakatvasya* anstelle von *buddhimattvasya*: *tathāvidha eva sarvatra buddhimatpūrvakatvasya darśanāt*, ĪAS$^{COM}_{ms}$ 12$_{13}$ (s. ĪAS^{COM} 14^2) = „Weil man das Voraussetzen eines Geistigen in allen Fällen ausschließlich bei etwas derartigem sieht." Ob °*pūrvaka*° nun als paraphrasierender Zusatz zu verstehen oder als Pratīka zu werten ist, also in dem dem Kommentator vorliegenden Manuskript gestanden hat, kann ich nicht entscheiden. Jedenfalls ist der Lesart ohne °*pūrvaka*° der Vorzug zu geben, denn es soll ja hier und im folgenden Satz bewiesen werden, daß die beiden Beschaffenheiten *buddhimattva* und *kartṛtva* nur bei etwas vorkommen, das nicht die anderen, dem *īśvara* zugeschriebenen Beschaffenheiten hat, also etwa bei einem Menschen.

254 Während im vorangehenden Abschnitt die Rede davon war, daß die Gemeinsamkeit die Besonderheit des *anīśvaratva* nicht zu überschreiten

→

aufgrund des Rauches usw. [lediglich] die höchste (*para*) Gattung, die nicht durch Feuer[255] charakterisiert ist, erkennen lassen. (4)

[3.14]Wer sich aber derart, daß er die Tätigkeit einer gültigen Erkenntnis vermeidet,[256] indem er sogar eine Besonderheit, deren Abweichen [von der Gemeinsamkeit] nicht erkannt ist, [nur] um seinem Wunschdenken zu genügen (*svamanorathasiddhi*),[257] außer Acht gelassen hat (*avadhīrya*), auf ein die Gemeinsamkeit Beweisendes stützt (*avalambate*), der dürfte aus dem Rauch und dem Verursachtsein usw. nur das Seiendsein erkennen, nicht [aber] das Feuer und das Endlichsein.[258] Wie

---

vermag, ist hier *anatikramin*, interpretiert als *avyabhicārin* (ĪAS^{COM} 14$_{21}$), von den Besonderheiten ausgesagt.

[255] *agni* steht *metri causa* für Feuer und Endlichsein (*anityatva*); vgl. *agnir upalakṣaṇam anityatvasya* ĪAS^{COM} 14$_{24}$.

[256] Die Verbesserung von °*pravṛttasāmānya*° zu °*pravṛttiḥ sāmānya*° beruht auf der Erklärung des Kommentars, nach der *parihṛta*° – gemeint ist wohl das mit *parihṛta*° beginnende Kompositum – Paraphrase von *icchayā* (ĪAS k.4) sein soll.

[257] Dieser Seitenhieb ist wohl als Replik auf Vācaspatis Vorwurf zu verstehen, daß die von Dharmakīrti angenommene Verbindung aufgrund von Identität und Kausalität nur Wunschdenken sei; vgl. NVTṬ^2 138$_{14-15}$: *tasmāt tādātmyatadutpattibhyāṃ pratibandha iti manorathamātram.*

[258] Der hier dem *prasaṅga* zugrundeliegende Gedanke, daß das Seiendsein des Rauches nicht Wirkung ist, findet sich auch in einem buddhistischen *pūrvapakṣa* in einem bei Jñānaśrīmitra erhaltenen Fragment Vittokas (J 235$_{6-28}$), der besagt, daß das Kausalverhältnis von Wirkung und Geistigem (vgl. *kāryabuddhimator* ... J 235$_{9}$) nur für eine besondere Wirkung nachgewiesen werden könne, nicht aber für eine in einer Wirkung bestehenden Gemeinsamkeit, wie es auch keine Feststellung gäbe, daß das bei Rauch usw. vorkommende Dingsein von Feuer usw. →

daher (*tad*) Feuer, dessen Abweichen [von Rauch] nicht erkannt ist, selbst von einem, der das wünscht (*icchatāpi*), nicht zu einem Bereich gemacht werden kann, in dem [sein] Nicht-zu-Beweisendes-sein möglich ist (*sādhytvānupapatti*), weil kraft eines Erkenntnismittels gesichert ist (*upapanna*), daß es dieses [zu Beweisende] ist, ebenso (*tathā*) [kann selbst von einem, der das wünscht] aufgrund welcher Beschaffenheit eines Seienden (*bhāva*) auch immer (*yena kenacid api*) das Voraussetzen eines Geistigen, der ein Nichtgott ist, [nicht zu einem solchen Bereich gemacht werden].

[3.20][Gegner:] Es ist doch durchaus (*eva*) möglich, auch aus dem Rauch das Seiendsein zu erkennen.[259] [Antwort:] Warum kann [es erkannt werden], wenn das Feuer nicht aufgegeben

---

hervorzubringen sei (*kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhir, na kāryasāmānyasya, yathā dhūmādivartivastutvāder nānalādijanyatvaniścaya iti cet* J 235$_{10-12}$). Auch Vittoka nimmt natürlich das Dingsein des Rauches nicht als Wirkung des Feuers an (... *na caivaṃ vastutvasyāpi vahnikāryatvam* ... J 235$_{14}$). Zur Übersetzung von J 235$_{6-19}$ s. oben p. 128.

259 Im Kommentar (ĪAS$^{COM}_{ms}$ 13$_{7}$ = ĪAS^{COM} 15^{2}) ist ein ***na tu*** als Pratīka angeführt, das aber nirgendwo im überlieferten Grundtext vorkommt. Die Stelle an der es im Kommentar vorkommt und wie es erklärt wird, legen nahe, daß es als Pratīka des hier im *mūla*-Text geschriebenen ***na na*** zu werten ist. Der Kommentar zum vorangehenden Satz wird eingeleitet durch das Pratīka ***tad yathetyādi***. Dann heißt es, daß auch ***tathā*** mit ***necchatāpi*** zu konstruieren sei. Des weiteren soll mit dem mit ***na tu*** beginnenden Satz der mit der Aussage ***necchatāpi śakyate*** usw. angesprochene Sachverhalt widerlegt werden. Die Einleitung einer Widerlegung ist aber mit der Variante ***na tu*** des Kommentars nicht möglich. Auch das im *mūla*-Text geschriebene ***na na śakyata eva*** kann nicht sinnvoll interpretiert werden und mit der Korrektur zu ***nanu śakyata eva*** wird auch die im Kommentar erhaltene Variante ***na tu*** erklärbar.

werden kann (*aśakyotsargatve*)?[260] Gegner: „Weil bloß diese [Erkenntnis des Seiendseins][261] bezweckt wird (*artha*)."

[3,22][Antwort:] Bei der [Erkenntnis des Seiendseins könnte es] nur deshalb eine Erkenntnis (*pratipatti*) [geben], weil [das Seiendsein] vom Wesen einer Beschaffenheit ist, zu der Feuer nicht widersprüchlich ist. Ebenso könnte es auch hier [beim Gottesbeweis] nur dadurch [eine Erkenntnis] geben, daß das Nichtgottsein [zum Gottsein] nicht in Widerspruch steht. Wie aber sollte daher Gott erwiesen sein?

1.1.1.1.4 [4,1][Gegner:][262] Auch das Abweichen der Bestimmung (*viśeṣa-*

---

[260] Eine Erklärung, warum die Besonderheit Feuer nicht ausgeschlossen werden kann, findet sich bei Jñānaśrīmitra: „Wenn aber eine Umfassung [der Beschaffenheit] des bloßen Seins [von etwas], nachdem es [vorher] nicht war, durch ein Geistiges auszudrücken beabsichtigt ist, nachdem man die Besonderheit aufgegeben hat, dann [ergibt sich], sofern man auch die Funktion der Wahrnehmung [bei der Feststellung der Umfassung] aufgegeben hat, daß eine andere gültige Erkenntnis [dafür] Zuflucht sein muß (J 303$_{9-11}$: *yadi tu viśeṣam utsṛjyābhūtvābhāvamātrasya cetanāvyāptir vivakṣitā, tadā pratyakṣavyāpāram apy utsṛjya pramāṇāntaraṃ śaraṇam astv ity api.*)."

[261] Vgl. ĪAS^{COM} 15$_5$: ***tad*** *iti sattvapratyayaparāmarśaḥ.*

[262] Der folgende Einwand geht davon aus, daß bei jeder Schlußfolgerung gewisse Besonderheiten, obwohl ihr Abweichen beim zu beweisenden Beschaffenheitsträger nicht erkannt ist, ausgeschlossen werden. Konkret wird das gemeinsame Fehlen des zu Beweisenden samt seinen etwa in Ort und Zeit bestehenden Besonderheiten (*sādhyādivyatireka*) mit dem Beweisenden als Bestimmung des zu Beweisenden angenommen, dessen Abweichen nicht gesehen werden kann. D.h. man konnte zwar bei einem früher etwa in der Küche beobachteten Feuer erkennen, daß der Träger des Feuers, die Feuerstelle, nicht am Rauch produzierenden Ursachenkomplex beteiligt war. Beim gegenwärtig auf dem Berg gesehenen Rauch und daraus erschlossenen Feuer hat man aber keine Sicherheit, daß es sich ebenso verhält, daß also der Berg als Träger des →

ṇa), die im gemeinsamen Fehlen des zu Beweisenden usw.[263] (*sādhyādivyatireka*) [mit dem Beweisenden] besteht,[264] wird doch im Fall des Feuers nicht gesehen, weil dieses [Feuer] als

---

Feuers nicht am Ursachenkomplex beteiligt ist. Obwohl also im jeweils konkreten Fall das gemeinsame Fehlen von Rauch und Feuer samt seinen Besonderheiten wie Ort und Zeit überhaupt nicht festgestellt werden könne, werde doch diese Bestimmung des gemeinsamen Fehlens ausgeschlossen. Damit soll gezeigt werden, daß der für eine Umfassung von Gemeinsamkeiten notwendige Ausschluß der Besonderheiten nicht unbedingt, wie von Śaṅkaranandana behauptet, darauf beruht, daß deren Abweichen erkannt ist. Auf diese Weise soll begründet werden, daß auch beim Gottesbeweis die Besonderheit des Nichtgottseins (*anīśvaratva*) beim zu Beweisenden, obwohl das Abweichen nicht gesehen wurde, ausgeschlossen werden kann und die allgemeine Umfassung der Gründe durch das Voraussetzen eines nicht weiter spezifizierten Geistigen gerechtfertigt ist.

263 Mit dem Wort „usw." sind nach dem Kommentar die vom zu Beweisenden nicht abweichenden, d.h. mit diesem notwendig vorkommenden Beschaffenheiten gemeint.

264 Die Auflösung von *sādhyādivyatirekaviśeṣaṇa* als Karmadhāraya, ergibt sich einerseits aus der gleich folgenden Formulierung *tadvyatirekaparityāga* (ĪAS 4₄), die den Ausschluß der Bestimmung (*viśeṣaṇa*) bezeichnet, und andererseits auch aus den entsprechenden Formulierungen im Kommentar: *adṛṣṭavyabhicāro 'pi viśeṣo 'gnau parihṛtaḥ, sa ihāpi kathaṃ na parihartavya iti* ĪAS^COM 15₉₋₁₀ und *na ca sādhyādivyatireko 'gnāv adṛṣṭavyabhicāro 'pi dhūmād agnisiddhau tyakto* ... ĪAS^COM 11₁₀₋₁₁.

Das Kompositum °*viśeṣaṇavyabhicāraḥ* könnte natürlich auch in dem Sinne verstanden werden, daß das Beweisende, also Rauch, von der Bestimmung (*viśeṣaṇa*) abweicht. Da aber bereits im vorangehenden Abschnitt und auch in der Antwort (vgl. *deśakālādibhedānāṃ vyabhicāra*° ĪAS 4₆) das Abweichen der Besonderheiten des zu Beweisenden vom Beweisenden thematisiert ist, fasse ich es auch hier in diesem Sinne auf.

Besonderheit (*viśeṣatayā*) einmalig ist (*asādhāraṇa*). Weil daher aber ausschließlich jeder Beschaffenheitsträger, der Objekt ist, an dem die Umfassung erfaßt wird, von dem [zu beweisenden Beschaffenheitsträger] verschieden ist, warum wird dann in diesem Fall das gemeinsame Fehlen (*vyatireka*) dieses [zu Beweisenden usw. mit dem Beweisenden] ausgeschlossen? Warum gibt es daher (*iti*) aufgrund des Rauches einen Nachweis des Feuers?[265]

1.1.1.1.4.1 [4,4][Antwort:] Das ist nicht richtig, denn

> **wenn man das Abweichen [der Beschaffenheitsträger samt ihren] in Ort, Zeit usw. bestehenden Verschiedenheiten (*bheda*) erfaßt, gibt es keinen Nachweis (*sādhana*) der Verschiedenheiten der Beschaffenheitsträger (*dharmiṇāṃ bheda°*), selbst wenn [das Abweichen durch] mehrmaliges Sehen [zu erfassen ist].[266] (5)**

---

[265] Derselbe Gedanke, nur weniger ausführlich, wird auch in einem Einwand gegen Ratnakīrtis Widerlegung von Vācaspatis Auffassung von der Feststellung der *vyāpti* vorgetragen: „Wenn [es] so [ist], darf es [auch] das Erschließen [des Feuers] aufgrund des Rauches nicht geben, weil auch [dabei] kein Abweichen gesehen wurde" (*yady evam, adṛṣṭavyabhicārād api dhūmād anumānaṃ mā bhūt.* VyN 619-20 (= R^2 10825). Zum Kontext vgl. LASIC 2000a: 61. Vgl. auch NKaṇ 15616: *kathaṃ tato vahnir anumīyate.*

[266] Nach dem Kommentator ist *dharmiṇām* einerseits mit *deśakālabhedānām* zu konstruieren (vgl. ***deśakālādiviśeṣāṇāṃ dharmiṇāṃ vyabhicārān na bhedasiddhiḥ***. ĪAS^COM 168-9), und andererseits mit *na ... bhedasādhanam* (vgl. *pariśiṣṭena tu* ***na dharmiṇāṃ bhedasādhanam*** *iti* ĪAS^COM 1621). Auch wenn man *deśakālabhedānām* nicht als mit *dharmiṇām* übereingestimmt auffaßt, ergibt sich inhaltlich kein Unterschied: „Wenn man das Abweichen der in Ort, Zeit usw. bestehenden Verschiedenheiten erfaßt, ..."

→

[4,8]Wenn zunächst einmal (*tāvat*) ein auf einer [wesentlichen] Verbindung[267] basierendes (°*mūla*) Beweisendes erkannt worden ist, gibt es bei einem in einem neuen Dasein bestehenden (*apūrvasattātmani*) Entstehen[268] kraft einmal aufgetretener Beobachtung und Nichtbeobachtung, und sofern aufgrund einer zweiten Erkenntnis des gemeinsamen Fehlens (*vyatireka*) das 1.1.1.1.4.1.1

Nach der Variante von ĪAS (*dharmeṇābhedisādhanam*) wäre zu übersetzen: „wenn man erfaßt, daß [eine Beschaffenheit] von den Verschiedenheiten (*bheda*) [der Beschaffenheitsträger] wie dem Ort, der Zeit usw. abweicht, gibt es, selbst wenn [das Abweichen durch] mehrmaliges Sehen [zu erfassen ist], aufgrund [dieser] Beschaffenheit (*dharmeṇa*) keinen Nachweis (*sādhana*) der Nichtverschiedenen." Mit *abhedin* dürften dann die Beschaffenheitsträger gemeint sein. Dabei könnte es sich entweder um den *sādhyadharmin* und den *dṛṣṭāntadharmin*, oder um einzelne *sādhyadharmin*s handeln, die nicht verschieden sind. Keine Möglichkeit scheint mir sinnvoll.

Denkbar wäre eine Korrektur von *dharmeṇābhedisādhanam* zu *dharmeṇa bhedisādhanam*. Dann wäre die Strophe zu verstehen als: „wenn man erfaßt, daß die Verschiedenheiten (*bheda*) [der Beschaffenheitsträger] wie Ort, Zeit usw. abweichen, gibt es, selbst wenn [das Abweichen durch] mehrmaliges Sehen [zu erfassen ist], aufgrund [dieser] Beschaffenheit (*dharmeṇa*) keinen Nachweis (*sādhana*) der besonderen [Beschaffenheitsträger]." Ebenso möglich wäre auch eine Korrektur von *dharmeṇābhedisādhanam* zu *dharmeṇa bhedasādhanam* im Sinne von: „wenn man erfaßt, daß die Verschiedenheiten (*bheda*) [der Beschaffenheitsträger] wie Ort, Zeit usw. abweichen, gibt es, selbst wenn [das Abweichen durch] mehrmaliges Sehen [zu erfassen ist], aufgrund [dieser] Beschaffenheit (*dharmeṇa*) keinen Nachweis (*sādhana*) der Verschiedenheiten."

[267] *pratibandha* verstehe ich im Sinne von Dharmakīrtis *svabhāvapratibandha*; zu Literaturhinweisen s. oben p. 72[102].

[268] Vgl. dazu die Bestimmung von *utpāda* als ein Entstehen von etwas, nachdem es zuerst nicht war (*abhūtvā bhāva utpādaḥ*. AKBh 77₂₃).

Ausmaß (*iyattā*) der Ursache bestimmt ist,[269] keinen Zweifel daran, daß [auch] die Grundlage usw.[270] Ursache sind.[271] Auch

---

[269] D.h., daß ausgeschlossen ist, daß die Grundlage usw. Ursache sind; vgl. ĪAS^COM 16₁₄₋₁₅: *dvitīyo 'py āśrayādīnāṃ kāraṇatvaniṣedhe.*

[270] „usw." bedeutet „Zeit usw."

[271] Mit dieser Methode der Feststellung des gemeinsamen Vorkommens (*anvaya*) und Fehlens (*vyatireka*) von Grund und Folge im Falle einer Wirkung als Grund (*kāryahetu*) schließt sich Śaṅkaranandana Dharmakīrti an, der diese in seinen Werken mehrmals erklärt. Zur Feststellung des *anvaya* vgl. z.B. HB 4₇₋₁₄: *kāryahetau kāryakāraṇabhāvasiddhiḥ, yathedam asyopalambha upalabdhilakṣaṇaprāptaṃ prāg anupalabdham upalabhyate, satsv apy anyeṣu hetuṣv asyābhāve na bhavatīti yas tadbhāve bhāvas tadabhāve 'bhāvaś ca pratyakṣānupalambhasādhanaḥ kāryakāraṇabhāvas tasya siddhiḥ. kāryakāraṇabhāva eva hy arthāntarasyaivaṃ syāt – yatra dhūmas tatrāvaśyam agniḥ –, agner bhāva eva hi bhāvo dhūmasya tatkāryatvam.* = „[Die Feststellung des gemeinsamen Vorkommens] bei der Wirkung als dem Grund besteht im Nachweis des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Das heißt (*yathā*): Der Nachweis des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, das im Vorhandensein [des einen] beim Vorhandensein des [anderen] und im Nichtvorhandensein [des einen] beim Nichtvorhandensein des [anderen besteht und] das durch Wahrnehmung und Nichtbeobachtung erwiesen wird [in der Form:] ‚Dieses [Ding], für das die Bedingungen für eine Beobachtung erfüllt sind [und] das vorher nicht beobachtet wurde, wird auf dessen Beobachtung hin beobachtet, bei dessen Nichtvorhandensein [hingegen] ist es, auch wenn die anderen Ursachen [des Ursachenkomplexes] vorhanden sind, nicht vorhanden.' Nur wenn nämlich das Verhältnis von Ursache und Wirkung gegeben ist, kann es für ein anderes Ding so etwas geben [wie die Feststellung des gemeinsamen Vorkommens mit dem einen Ding in der Art wie:] wo Rauch ist, dort ist notwendig Feuer; denn im Vorhandensein nur bei Vorhandensein des Feuers besteht das Des-[Feuers-]Wirkung-Sein des Rauches." Übersetzung in Anschluß an STEINKELLNER 1967: 37-38; vgl. dort auch die dazugehörigen Anmerkungen. Und zur Feststellung des gemeinsamen

→

Fehlens sagt Dharmakīrti in HB 4_{17}-5_{1}: *vyatirekaniścayo 'pi kāryasvabhāvahetvoḥ kāryakāraṇavyāpyavyāpakabhāvasiddhau dṛśyaviṣayābhyāṃ kāraṇavyāpakānupalabdhibhyāṃ sādhyābhāve hetvabhāvasiddhir uddiṣṭaviṣayasyābhāvasyopadarśane, anyathānupalabdhilakṣaṇaprāptasya kvacid abhāvāsiddheḥ. anuddiṣṭaviṣayaṃ sādhyābhāve 'bhāvakhyāpanaṃ pratibandhamātrasiddhau sidhyatīti na tatra vyatirekasādhane 'nupalabdhyor dṛśyaviṣayatāpekṣyate.* = „Die Feststellung des gemeinsamen Fehlens (*vyatireka*) schließlich ist bei der Wirkung und beim Eigenwesen als dem Grund, vorausgesetzt, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung und [das Verhältnis] von Umfassendem und Umfaßtem bekannt sind, der Nachweis des Nichtvorhandenseins des Grundes, wenn das zu Beweisende nicht vorhanden ist, durch die Nichtbeobachtung der Ursache [oder durch die Nichtbeobachtung] des Umfassenden, deren Objekte sichtbar wären; [und zwar gilt dies] für den Fall, daß man das Nichtvorhandensein in einem angegebenen Bereich aufzeigt, weil anderenfalls, [wenn nämlich] etwas, für das die Bedingungen für eine Beobachtung nicht erfüllt sind, sein Nichtvorhandensein nirgendwo erwiesen werden [kann]. Wenn kein [bestimmter] Bereich angegeben wird, ergibt sich die Feststellung des Nichtvorhandenseins [des Grundes] beim Nichtvorhandensein des zu Beweisenden [schon] mit dem Bekanntsein der bloßen Verknüpfung; daher nimmt man in diesem Fall [den Zusatz], daß die Objekte der beiden Nichtbeobachtungen Sichtbares sein müssen, beim Nachweis des gemeinsamen Fehlens nicht an." Übersetzung in Anschluß an STEINKELLNER 1967: 38; vgl. dort auch die dazugehörigen Anmerkungen.

Weitere Stellen, wo Dharmakīrti auf diese Problematik eingeht, sind: PVSV $22_{2\text{-}4}$; PVin 2.33_{31}-34_{5}; SP k.13, k.16 (diese Texte sind auch zitiert in KAJIYAMA 1963: 12).

Sowohl bei Śaṅkaranandana als auch bei Dharmakīrti lassen sich bei diesem Vorgang, am Beispiel von Rauch und Feuer demonstriert, folgende fünf Stufen feststellen: 1. Der Rauch wird bei Nichtbeobachtung des Feuers nicht beobachtet; 2. das Feuer wird beobachtet; 3. der Rauch wird beobachtet; 4. das Feuer wird nicht beobachtet; 5. der Rauch wird nicht beobachtet (vgl. STEINKELLNER 1967: 97[51]). Obwohl Śaṅkaranandana nur knapp formuliert und die jeweiligen Stufen nicht einzeln anführt, vertritt er hier dadurch, daß er die beiden Bedingungen dafür, daß

→

wenn [dies] durch mehrmaliges Sehen zu erkennen sein soll, wird eine Festlegung jeweils (*pratiniyama*) auf jede einzelne der Grundlagen ausgeschlossen (*nirasyate*), weil [dieses Beweisende] ausschließlich bei diesem [zu Beweisenden] allein (*tanmātra*)[272] vorkommt.[273] Man nennt nämlich die Festlegung

---

kein Zweifel bezüglich des Ursacheseins besteht, mit dem Wort „und" (*ca*) verbindet, ein fünfstufiges Verfahren für die Feststellung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Die erste Bedingung besteht in der Feststellung des gemeinsamen Vorkommens (*anvaya*) von Ursache und Wirkung, welche auf den Stufen Nr.1 bis Nr.3 stattfindet. Als zweite Bedingung ist die Erkenntnis des gemeinsamen Fehlens (*vyatireka*) genannt, welche sich aus der Nichtwahrnehmung des Rauches (Nr.5) bei Nichtwahrnehmung des Feuers (Nr.4) ergibt. Damit zeigt sich Śaṅkaranandana als sogenannter Pañcakavādin im Gegensatz zu den Trikavādins, die der Meinung sind, daß für die Erkenntnis des Verhältnisses von Ursache und Wirkung entweder die Feststellung des gemeinsamen Vorkommens allein, oder die des gemeinsamen Fehlens allein, ausreichend ist. Die verschiedenen Auffassungen der Trikavādins (Śākyabuddhi, Arcaṭa, Karṇakagomin, Manorathanandin, Jñānaśrīmitra, Ratnakīrti) und der Pañcakavādins (Dharmottara, Jñānaśrībhadra) sind ausführlich behandelt in KAJIYAMA 1963. Das Problem der Feststellung der Kausalität bei Dharmakīrti und seinen Nachfolgern wurde kürzlich neu behandelt in INAMI 1999 und LASIC:1999.

[272] °*mātra* hat hier den Zweck, eine Festlegung auf Ort und Zeit usw. auszuschließen; vgl. ĪAS^{COM} 16_{20-21}: ***tanmātra****vṛttitvena deśakālādibhedavyabhicāro vyākhyātaḥ* .

[273] Subjekt von *pravṛtti* im Ausdruck *tanmātrapravṛtter* ist hier, wie auch der nächste Satz zeigt, das Beweisende, obwohl es nach Ratnakīrti auch *bhūyodarśana* sein könnte. Vgl. dazu die folgende Formulierung in seinem Vyāptinirṇaya, wo er gegen die von Vācaspati in NVTṬ^2 138_{27}-139_{18} und 140_{11-16} [zit. in VyN 2_{17}-3_{5} und 3_{5}-5_{6} (= R^2 106_{27}-107_{22} und 107_{23}-108_{2})] vertretene Auffassung, daß die Umfassung von Rauch und Feuer durch mehrmaliges Sehen (*bhūyodarśana*) zu erfassen ist, polemisiert: *kim yatra bhūyodarśanapravṛttis tatra*

→

(*niyama*) [in der Form:] „Weil [dieses] ausschließlich bei diesem allein vorkommt, ist dieses in allen Fällen (*sarvatra*) bei diesem [vorhanden].“ Auf andere Weise ist es nicht möglich, daß dieses ein Beweismittel (*sādhanāṅga*)[274] ist.

[4.15]**Im Falle eines Dinges (*vastu*) aber, dem ein Abweichen zukommt, dessen Vorhandensein (*sadbhāva*) einmal erkannt wurde, ist für das Vorhandensein (*sadbhāva*) eines derartigen [Abweichens auch in einem anderen Fall] ein mehrmaliges Sehen nicht erforderlich.**[275] (6) 1.1.1.1.4.2

---

niyatatvavyavasthā, yatra vā niyatatvam asti tatraiva bhūyodarśanapravṛttiḥ VyN 5 10-12 (= R^2 108 5-6) = „Besteht etwa das Beschränktsein [des Grundes auf die Folge] in [allen] Fällen, wo mehrmaliges Sehen vorliegt? Oder liegt mehrmaliges Sehen nur dort vor, wo es das Beschränktsein gibt?“ (Übersetzung LASIC 2000b: 59).

274 Zu *sādhanāṅga* vgl. MUCH 1991, Teil II, Einleitung § 1.

275 Damit ist folgendes gemeint: Wenn man etwa bei einem Fall von Rauch einmal gesehen hat, daß er vom Vorhandensein eines besonderen, etwa mit Gras entfachten Feuers, abweicht, dann gilt das für alle Fälle von Rauch und man braucht für die Bestätigung, daß es sich auch in anderen Fällen so verhält, nicht auch diese anderen Fälle zu sehen.

Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in Ratnakīrtis Vyāptinirṇaya (VyN 11 6-9 = R^2 110 16-17): *yadi dhūmavyaktau vyabhicāro dṛṣṭaḥ, tadā dhūmasāmānyaṃ vyāptau bahirbhūtam eva. kathaṃ saṃśayaḥ. atha jātau dṛṣṭaḥ, tadāpi vyabhicāraniścaya eva. kathaṃ saṃśayaḥ.* = „Wenn bei einem Einzelfall von Rauch (*dhūmavyakti*) ein Abweichen gesehen wurde, dann liegt die Gemeinsamkeit Rauch sicherlich außerhalb der Umfassung. Warum [sollte da ein] Zweifel [bestehen]? Wurde aber [das Abweichen] bei der Gattung gesehen, auch dann ist das Abweichen sicher festgestellt. Warum [sollte da ein] Zweifel [bestehen]?“ (Übersetzung LASIC 2000b: 68)

[4.17]In keinem Fall aber gibt es bezüglich des Vorhandenseins (*sadbhāve*)[276] des Abweichens, das bei einem Träger gesehen wurde, bei einem anderen Träger einen Zweifel, so daß[277] sich aufgrund des Sehens von Rauch, obwohl das Abweichen [einmal bei einem anderen Beschaffenheitsträger] gesehen wurde, [und] obwohl das [Abweichen] beim [gerade gesehenen] Beschaffenheitsträger nicht vorhanden ist, ein Argwohn am Nichtabweichen des gemeinsamen Fehlens der in der neuen (*apūrva*) Grundlage bestehenden Besonderheit [mit dem Beweisenden] einstellen könnte. Im Fall, daß ein Beschaffenheitsträger, der gerade gesehen wird, nicht abweicht, könnte es nämlich auch sein, daß das Fehlen eines anderen Beschaffenheitsträgers [des Rauches Fehlen] umfaßt, weil dieses [Abweichen] eben dieses [gesehenen Beschaffenheitsträgers] nicht vorhanden ist. Aber im Fall, daß dieser [Beschaffenheitsträger] abweicht, [bedeutet] gerade dieses [Abweichen] das Vorhandensein [dieses Abweichens] auch bei einem anderen Beschaffenheitsträger. Warum [sollte] daher (*iti*) das Nichtvorhandensein dieses [gesehenen Beschaffenheitsträgers vom Fehlen des Rauches] nicht abweichen? Aber ein nur ein einziges Mal

---

[276] Obwohl die Lesart des Ms *tadbhāve* auch als Pratīka belegt ist (ĪAS^{COM} 17₁₅₋₁₆) und als *vyabhicārabhāve* aufzufassen wäre, scheint mir eine Korrektur zu *sadbhāve* angebracht, da ich *dṛṣṭavyabhicārasya* einerseits als Paraphrase von *tathāvidhasya* der Strophe verstehe und es andererseits, um den Satz konstruieren zu können, als auf eine Person bezogenes Bahuvrīhi verstanden werden müßte: „Und in keinem Fall gibt es für einen, der das Abweichen im Fall einer Grundlage gesehen hat (*dṛṣṭavyabhicārasya*), bezüglich des Vorhandenseins dieses [Abweichens] (*tadbhāva*) im Fall einer anderen Grundlage einen Zweifel ..." Bis jetzt und auch im folgenden ist das Kompositum aber immer als auf eine Beschaffenheit bezogen aufzufassen.

[277] Vgl. ĪAS^{COM} 17₁₆: ***yata** iti vyabhicārasaṃśayāt.*

selbst in nur einem einzigen Fall (*ekatrāpi*) gesehenes Abweichen erfordert für das Nichtvorhandensein des Nichtabweichens bei einem Derartigen kein [weiteres] Sehen. Ein in nur einem einzigen Fall als abweichend erkanntes mit Gras entfachtes Feuer bewirkt (*prabhavati*) nämlich keinen Zweifel daran, daß es in einem anderen Fall [auch] so ist. Warum [sollte es] daher (*tad*) bei einem Beschaffenheitsträger, der [ja gar] keine Bestimmung ist (*aviśeṣaṇa*), ein Nichtabweichen des gemeinsamen Fehlens des zu Beweisenden [mit dem Beweisenden geben]?

[5.3]Aber einen Ausschluß (*pratikṣepa*) [der besonderen Be- **<1.1.1.1.4>**
schaffenheit] des Voraussetzens eines Nichtgottes gibt es nicht in dieser Weise, weil sonst [dieser Ausschluß] auch für [die allgemeine Beschaffenheit] des Voraussetzens eines Geistigen folgen würde, da [zwischen den beiden] kein Unterschied (*viśeṣa*) besteht.

> [5.6]**Daher aber kann sich Gott, der [für den Nachweis** **1.1.1.1.5**
> **seiner Existenz] ja (*hi*) ohne andere Möglichkeit (*gati*) ist, nicht darauf stützen, daß sich der Nachweis abhängig von der Fähigkeit, daß [die beweisende Beschaffenheit] eine Beschaffenheit des Gegenstandes ist (*pakṣadharmatva*),[278] ergibt. (7)**

[5.8]Für den Nachweis (*siddhi*) des eigenen Wesens (*svātman*) Gottes gibt es fürwahr (*khalu*) keine andere Möglichkeit. Weil daher aufgrund des Umstandes, daß [die beweisende Beschaffenheit] eine Beschaffenheit des Gegenstandes ist, das Besondere erreicht wird (*āsādana*), ist eben die folgende [Ansicht]: „Wenn das Voraussetzen von etwas bloßem Geistigen derjeni-

---

[278] Zu *pakṣadharmatva* s. unten p. 194[281].

gen [Dinge], die eine [besondere] Anordnung usw. haben,[279] erwiesen ist, ist aufgrund der Tatsache, daß [die in der besonderen Anordnung usw. bestehenden beweisenden Beschaffenheiten jeweils][280] Beschaffenheit des Gegenstandes sind, die im Gottsein bestehende Besonderheit bewiesen." für die, die das vertreten, die [Gott beweisende] Kraft.[281] Sofern daher aber nur diese im Nichtgottsein bestehende Besonderheit bewiesen ist, [läßt sich] aus dem Umstand, daß [die beweisende Beschaffenheit] eine Beschaffenheit des Gegenstandes ist, kein Nachweis (*prasiddhi*) einer Beschaffenheit [ableiten], die mit diesem [Nichtgottsein] im Widerspruch steht. Und daß es selbst auf-

---

[279] Die Lesart des Manuskriptes, nämlich *sanniveśādimatam*, ist nicht zu konstruieren. Zur Verbesserung zu *sanniveśādimatāṃ* vgl. die Formulierung in Maṇḍanamiśras Vidhiviveka (VV 150$_{5}$ = NKaṇ 150$_{16-17}$): *sanniveśādimatāṃ buddhimatpūrvakatvāt.*

[280] Die besondere Anordnung, die Śaṅkaranandana bereits vorher (s. p. 176[244]) kurz genannt hat, wurde von Aviddhakarṇa als Grund für das Voraussetzen eines geistigen Urhebers angeführt (vgl. Einleitung p. 23) und neben anderen Naiyāyikas auch von Utpaladeva übernommen (s. oben p. 150).

[281] In diesem Satz ist der Inhalt der mit *ity eva* abgeschlossenen Aussage sowohl mit *tadvādinām* zu konstruieren, als auch mit *balam*, denn der genannte Inhalt ist das, worin die Kraft, durch die das „Voraussetzen Gottes" bewiesen wird, besteht. Die Formulierung ... *pakṣadharmatvāt* ... *ity eva* ... *balam* spiegelt den im Gottesbeweis Utpaladevas (s. oben p. 157[219]) und der Naiyāyikas gebrauchten Terminus *pakṣadharmatvabalāt* wieder. Vgl. z.B. NVTṬ[2] 951$_{26-27}$ (s. p. 103[154]): *p a k ṣ a d h a r m a t ā b a l ā t tarkasahāyān nityabuddhimattvam asya sidhyatīty arthaḥ*; NVTṬ[2] 956$_{7-8}$: *vyāptibalena jñānasāmānyasiddhau p a k ṣ a d h a r m a t ā b a l e n a tannityatvasiddhir ity uktam*; NM[2] I 503$_{12}$ (s. p. 111) *apare p a k ṣ a d h a r m a t ā b a l ā d eva viśeṣalābham abhyupagacchanti*; J 242$_{1-2}$ (s. p. 136): *vittokas tu, yathā dhūmadarśanena p a k ṣ a d h a r m a t ā b a l ā n nikuñjavartitvaṃ vahner viśeṣo 'vyāpako 'pi pratīyate ...*

grund der Tatsache, daß [die beweisende Beschaffenheit] eine Beschaffenheit des Gegenstandes ist, keinen Nachweis der [in Gott bestehenden] Besonderheit gibt,[282] wurde [bereits] an anderer Stelle[283] (*anyatra*) begründet (*samarthita*). In derselben Weise [verhält es sich] auch beim Aufzeigen, daß [das Gottsein] dem Besonderen widerspricht. In der im anderen [Text] genannten Abfolge (*anyatroktakrameṇa*) ist kraft dessen, daß

---

[282] Daß Śaṅkaranandana nur die in Gott bestehende Besonderheit und nicht eine jede meint, ergibt sich daraus, daß sich auch für ihn der Nachweis gewisser Besonderheiten, wie etwa die des Ortes, kraft der *pakṣadharmatā* ergibt: „Wenn das zu Beweisende bei Vorhandensein des Beweisenden vorhanden ist, wird das zu Beweisende dort erkannt, weil die Erkenntnis des zu Beweisenden aufgrund dieses [Beweisenden] richtig ist. Dabei ergibt sich die Erkenntnis „dort" aufgrund der *pakṣadharmatā* (*gaṅ gi tshe grub par byed pa yod na bsgrub par bya ba yod pa de'i tshe der de las bsgrub bya rtogs pa rigs pas na bsgrub bya rtogs par 'gyur ro // de la der rtogs pa ni phyogs kyi chos ñid las so* // PVṬī 6a1-2)." Śaṅkaranandana schließt sich damit Dharmakīrti an, bei dem es aber nur unbestimmt heißt, daß in einem solchen Fall das Besondere „schon der Sache nach" / „schon implizit" (*arthād eva*) (s. p. 81[117]) festgestellt wird. Ausführlicher ist diese Auffassung bei Ratnakīrti dargelegt. Denn dieser sagt in seinem Īśvarasādhanadūṣaṇa auf einen Einwand (R^2 54₁₆-₂₀), daß sich auch im Fall, daß nur eine Umfassung der Gemeinsamkeiten bekannt ist, kraft der *pakṣadharmatā* das Besondere erwiesen ist, folgendes: „Natürlich ist kraft dessen, daß [die beweisende Beschaffenheit] eine Beschaffenheit des Gegenstandes ist, ein Besonderes bewiesen. Aber es sind nicht alle [Besonderheiten erwiesen]. Denn ohne welche [Besonderheit] das sich beim Beweisgegenstand befindliche Beweisende nicht möglich ist, diese Besonderheit muß bewiesen sein, wie etwa die Besonderheit, daß sich das Feuer auf dem Berg befindet ... (*sidhyaty eva pakṣadharmatābalato viśeṣaḥ, na tu sarvaḥ. yena hi vinā pakṣasthaṃ sādhanaṃ nopapadyate, sa viśeṣaḥ sidhyatu. yathā vahner eva parvatavartitvādiviśeṣo* ... R^2 54₂₀-₂₃)."

[283] Auf welche Stelle sich Śaṅkaranandana hier bezieht, ist nicht klar.

das Nichtgottsein an diesen [Gegenstand] gebunden ist, aufzugeben, daß [Gott] kraft dessen, daß [die beweisende Beschaffenheit] eine Beschaffenheit des Gegenstandes ist, erwiesen ist.[284] Tatsächlich ist nämlich doch wohl [nur das] bewiesen,[285] was als von diesem [Nichtgottsein] behaftet (*tadāskandita*) erwiesen ist. Wie könnte daher [der Gegenstand] zu einem Träger einer Besonderheit werden, die mit diesem [Nichtgottsein] im Widerspruch steht?

1.1.1.2 [5,18]Daher

gibt es für den Beweis, daß die Körper (*tanu*)[286] usw.

---

[284] Möglich wäre auch, die Stelle von *na ca pakṣadharmatvāt* bis *apaneyam* (ĪAS 513-16) in dem Sinne zu interpretieren, daß mit *anyatra* nicht auf einen eigenen, sondern auf einen oder mehrere gegnerische Texte verwiesen wird: „Auch wurde in den gegnerischen [Texten] (*anyatra*) [die Behauptung], daß sich der Nachweis des Besonderen auch aufgrund der Tatsache ergibt, daß [die beweisende Beschaffenheit] eine Beschaffenheit des Gegenstandes ist, [überhaupt] nicht begründet. In derselben Weise [verhält es sich] auch beim Aufzeigen (*udbhāvana*) der Tatsache, daß die Besonderheit [dem Nichtgottsein] widerspricht. Allmählich (*krameṇa*) sollte [also] das in den gegnerischen [Texten] genannte (*anyatroktaṃ*) Bewiesensein [Gottes] kraft der Tatsache, daß [die beweisende Beschaffenheit] eine Beschaffenheit des Gegenstandes ist, kraft des Umstandes, daß das Nichtgottsein an diesen [Gegenstand] gebunden ist (*tadāsañjita*), aufgegeben werden." Bei dieser Interpretation wäre der nicht sehr schwerwiegende Eingriff in den Text (*anyatroktakrameṇa* em. : *anyatroktaṃ krameṇa*) nicht erforderlich. Störend bliebe aber die entfernte Stellung von *anyatroktaṃ* als Bestimmung von °*prasiddhatvam*.

[285] Bei der Lesung des Ms *apaneyamasiddhyed* ist anzunehmen, daß der Virāma ausgefallen ist und durch die Nichtdurchführung des Sandhi (*ṃ* vor *s*) eine Zäsur angezeigt werden sollte, die ja auch angebracht ist.

[286] Zur Verbesserung von *tattva* zu *tanu*, vgl. unten p. 197[290].

dieses [Geistige] (*tat*), [sei es] von unserer Natur (*svātma*), etwas von dieser Art [oder] etwas davon Verschiedenartiges,[287] voraussetzen, wegen des Widerspruchs [der Erkenntnismittel und des gemeinsamen Vorkommens von Beweisendem und zu Beweisendem im Beispiel] [288] weder das Vorliegen (*sthiti*) eines Erkenntnismittels (*māna*) [das dieses beweist] noch das eines gemeinsamen Vorkommens (*anvaya*). (8)

[5.21][Auch] wenn [die Beschaffenheit] des Voraussetzens von etwas Geistigem an sich (*buddhimanmātra*), für die es kein geeignetes Beweisendes gibt,[289] aufgrund der Tatsache, daß dieses [ungeeignete Beweisende] (*yat*) eine Beschaffenheit eines Gegenstandes ist, zu einer konstituierenden Ursache eines Gottesbeweises würde, [selbst] dann [wäre] ein Beweis, daß die Körper (*tanu*)[290] usw. ein Geistiges voraussetzen, das so cha-

---

[287] Die Termini *svātma*, *tajjāti* und *tadbhinna/tacchinna* sind metrische Varianten zu den am Anfang des Werkes (ĪAS 16-7) genannten drei Bestimmungen *asmadādi*, *asmatsajātīya* und *asmatprativiśiṣṭa*, durch welche die zu beweisende Beschaffenheit des Voraussetzens eines geistigen Urhebers näher charakterisiert sein könnte. Vgl. auch unten (ĪAS 63-7).

[288] Daß *mānānvayayoḥ* auch mit *virodhena* zu konstruieren ist, zeigt die Erklärung in ĪAS 63-4: *pratyakṣānumānavirodho 'nvayavirodhaś ca.*

[289] Für das *buddhimanmātrapūrvakatva* gibt es insofern keine beweisende Beschaffenheit, als es, da eine Umfassung nicht möglich ist, kein zu Beweisendes sein kann; vgl. ĪAS 26-8: *na tv evaṃ buddhimatkartṛpūrvatvam aviśeṣaṇaṃ sādhyaṃ sambhavati ...*

[290] Die Korrektur von *tattvādīnāṃ* zu *tanvādīnāṃ* beruht auf folgender Überlegung: Die ganze bisherige und auch die noch folgende Argumentation richtet sich gegen die von den Śivaiten übernommenen vom Nyāya vorgebrachten Beweise für die Existenz Gottes. In diesem Kon-

→

---

text macht der Begriff *tattva,* der hier etwa als „die die Wirklichkeit konstituierenden Realitäten" verstanden werden könnte, überhaupt keinen Sinn, denn in dieser Bedeutung findet der Terminus *tattva* im Nyāya keine Verwendung. Auch im Sinne des Sāṅkhya verstanden scheint mir der Terminus hier nicht sinnvoll, da dies im ganzen Text die einzige Anspielung auf das theistische Sāṅkhya und als solche sehr kryptisch wäre. Zur Rolle Gottes als Schöpfer der Welt im Sāṅkhya und zur Klassifizierung des Sāṅkhya in eines „mit Gott" (*seśvara*) und eines „ohne Gott" (*nirīśvara*) s. CHEMPARATHY 1965, BRONKHORST 1983 und HATTORI 1999.

Außer in der Strophe wird *tattva* noch in der Erklärung dazu und später in der Formulierung *asmadādīnāṃ tattvādikriyāyām aśakteḥ* (ĪAS 64-5 und Anm. 2 dazu) gebraucht und im Kommentar wird damit *vastu,* „Ding, Wirkliches", paraphrasiert (*vastunīti tattvādike* ĪAS[COM] 1321-22 und Anm. 5 dazu). Alle diese Stellen lassen sich mit der Lesart *tanvādi* besser verstehen und es sind damit auch die sich sonst ergebenden Schwierigkeiten umgangen, daß erstens die ungewöhnliche Paraphrase des bereits abstrakten *vastu* durch das mindestens ebenso abstrakte *tattvādika* vermieden wird, und daß zweitens die mit *ādi* angesprochenen Dinge identifiziert werden können, was im Fall von *tattvādi* nicht möglich ist. Dazu kommt noch, daß der eben angeführte Text *asmadādīnāṃ tattvādikriyāyām aśakteḥ* im Kommentar in Form der Formulierung *asmadādes tanvādikaraṇe śaktatvābhāvāt* (ĪAS[COM] 125) Eingang gefunden hat.

Mit der Korrektur zu *tanvādi* fügt sich aber Śaṅkaranandanas Vorwurf genau in den historischen Kontext, denn von den Gegnern wird ja gerade bewiesen, daß Körper usw. einen geistigen Urheber voraussetzen. Vgl. dazu nur einige der bereits herangezogenen Stellen von Vācaspati in seiner Nyāyavārttikatātparyaṭīkā: *sandigdhacetanakartṛkāḥ yathā tanutarumahīdharādayaḥ* (s. oben p. 89); *tanubhuvanādyabhijñaḥ kartā* (s. p. 123179) und in seiner Nyāyakaṇikā: *tathā ca tanubhuvanādayaḥ. tasmāt te 'py upalabdhimatpūrvakā* (s. p. 91); *sandigdhakartṛkāś ca yathā tanutarumahīmahīdharādayaḥ* (s. p. 91); *sarvakāryāṇāṃ tanubhuv<an>ādīnām upalabdhimān kartā* (s. p. 93[142]).

ādi in *tanvādi* verweist daher auf Bäume (*taru*), Berge (*mahīdhara*), Erde (*bhuvana*) oder Flüsse (*mahī*).

→

rakterisiert ist [wie ihr annehmt], nicht richtig.[291] Dieses [Voraussetzen eines Geistigen] könnte nämlich, wenn es bewiesen wird, nur in Verbindung mit einer angemessenen Bestimmung [ein zu Beweisendes] sein. So aber gibt es einen Widerspruch durch Wahrnehmung und Schlußfolgerung und einen Widerspruch durch das gemeinsame Vorkommen (*anvaya*) [der beweisenden und zu beweisenden Beschaffenheit im Beispiel]: Weil unsereins (*asmadādi*) nicht fähig ist, die Körper (*tanu*)[286] usw. zu erschaffen (*kriyā*), ist der Beweisgegenstand (*pakṣa*) durch Wahrnehmung negiert.[292] Dem Voraussetzen von etwas uns Gleichartigem (*asmatsajātīya*) widerspricht die Schlußfolgerung, weil nicht möglich ist, daß zwei ununterschiedene [Dinge] als Unterscheidende (*viśeṣaṇa*) fungieren.[293] Im Falle des Voraussetzens von etwas, das uns entgegengesetzt ist, wie-

---

Nun könnte trotz des oben Gesagten der in Kaschmir lebende Śaṅkaranandana mit dem Ausdruck *tattva* das Konzept der 36 *tattva*s der kaschmirischen Śivaiten im Sinne gehabt haben, aus denen sich die Welt zusammensetzt (vgl. dazu den Abschnitt "Kalā, Tattva, Bhuvana" in PADOUX 1992: 356-371). Dagegen spricht aber, daß z.B. auch Utpaladeva in seiner Īśvarasiddhi der von den Naiyāyikas vertretenen Beweisführung folgt und auch bei diesem nur von *tanu* die Rede ist (vgl. z.B. *tanukaraṇādikāryaṃ buddhimatkartṛpūrvakaṃ sanniveśaviśeṣavattvāt ... tathā ca bhavati sanniveśaviśeṣavat tanvādikāryam, tasmād buddhimatkartṛpūrvakam iti;* zum vollständigen Text und zur Übersetzung s. p. 150).

[291] Faßt man *tadā tattvādīnāṃ tathāviśeṣitadbuddhimanmātrapūrvatvam aśakyasādhanaṃ yatpakṣadharmatayeśvarasādhanāṅgatvam āsādayet* nicht als Dittographie auf, kann die Stelle nicht sinnvoll interpretiert werden.

[292] Vgl. ĪAS^COM 12₄-₅: *prathamo viśeṣaṇapakṣaḥ pratyakṣabādhitapakṣaḥ, asmadādes tanvādikaraṇe śaktatvābhāvāt.*

[293] Vgl.: ĪAS^COM 12₆-₇: *dvitīyo 'numānabādhitaḥ, sajātīyatvād evāviśiṣṭasya sāmarthye viśeṣābhāvāt.*

derum, fehlt das gemeinsame Vorkommen [von Beweisendem und zu Beweisendem im Beispiel].

1.1.2 [6,8]Ferner –

1.1.2.1

Das Vorkommen (*vṛtti*) einer Gemeinsamkeit ohne eine Besonderheit [gibt es] nicht. Aber diese [Besonderheit] ihrerseits (*api*) dürfte nur die [früher] gesehene und eine dieser ähnliche sein. [Aber] beim Nachweis [einer Gemeinsamkeit] gibt es keine von dieser [gesehenen] verschiedene [Besonderheit]. (9)

[6,11]Oder mag das Voraussetzen eines bloßen Erkennens[294] ein zu Beweisendes sein. Aber auch dieses dürfte als bei den Körpern (*tanu*)[295] usw. erwiesenes (*sidhyan*) nicht eines Vorkommens (*vṛtti*) ohne eine Besonderheit[296] teilhaftig werden. Wie

---

[294] *buddhimātrapūrvatva* ist wohl im Sinne von *kartṛbuddhimātrapūrvatva* oder *buddhimanmātrapūrvatva* zu verstehen. Eine Verbesserung des Textes zu *buddhimanmātrapūrvatva* scheint mir jedenfalls nicht notwendig, da *buddhimātrapūrvakatva* auch im Kommentar noch einmal vorkommt (*buddhimātrapūrvakatvasādhyatāvad* ĪAS[COM] 116-7) und darüber hinaus im selben Kontext bereits bei Dharmakīrti die auch von Dharmottara bestätigte Formulierung **buddhipūrvakatva* (*blo sṅon du 'gro ba can* PVin 3 D216b6) gebraucht wird (vgl. unten p. 257[422]), welche auch bei Devendrabuddhi zu finden ist (s. p. 249[405]). Bu ston spricht von *byed pa po'i blo sṅon du 'gro ba can* (s. p. 260[427]), das einem *kartṛbuddhipūrvaka*(*tva*) entspräche. Es scheint also nur ein lockerer Sprachgebrauch vorzuliegen. Ob aber nicht doch bei der einen oder anderen Stelle ein Überlieferungsfehler gegeben ist, kann natürlich nicht ausgeschlossen werden.

[295] Zur Verbesserung von *tattva* zu *tanu*, vgl. oben 197[290].

[296] Ohne Verbesserung von *viśeṣarahito* zu *viśeṣarahitāṃ* (oder: *viśeṣarahitavṛttim*) kann der Text nicht konstruiert werden. Auch in der Strophe ist *viśeṣarahitā* mit *vṛttiḥ* übereingestimmt.

auch beim Nachweis des bloßen Feuers aufgrund des bloßen Rauches ein Feuersein (*agnitva*), das sich nicht auf besondere Einzeldinge (*vyaktiviśeṣa*) stützt, nicht möglich ist; und diese Besonderheit ihrerseits dürfte nur von einer der [früher] gesehenen [Besonderheit] ähnlichen Natur sein. Die eine [nämlich die früher gesehene Besonderheit] ist das Feuer in der Küche, die andere [das] auf dem Berggipfel. Aber es ist nicht möglich, daß ein vom gesehenen Besonderen (*bheda*) verschiedenes [Besonderes], das als Träger (*ādhāra*) einer von diesem verschiedenen Gemeinsamkeit dient, beim Nachweis der Gemeinsamkeit kraft dieser [Gemeinsamkeit] angedeutet wird, weil es nicht [in] eben [dieser Form:] „Dieses ist deren Besonderheit" bekannt ist. Weil aber ohne Ausnahme gilt (*anapavādāt*), daß eben [nur] eine derartige [Besonderheit] [als angedeutet] angenommen wird, welche erwiesen ist, gibt es aufgrund des Rauches usw., eine Erkenntnis von Feuer usw. Diese Besonderheit [der allgemeinen Beschaffenheit] des Geistigseins (*buddhimattva*) namens „Gott" wiederum wurde im [ganzen] Leben noch nicht gesehen. Wenn aber [auch du die Regel:] „Dies ist deren Besonderheit" gelten ließest (*sahyeta*), müßte sich all dies [von dir Behauptete] (*tad etat*) kraft eines anderen Erkenntnismittels [als einem Beweis] ergeben. Daher (*tad*) ist das nicht gerade ein geringer Aufwand (*prayāsa*) für den Nachweis einer Gemeinsamkeit. Andererseits (*punar api*) ist der Beweis der [in Gott bestehenden] Besonderheit dieser [Gemeinsamkeit] aus etwas, das sich auf eine bloße Nichtgemeinsamkeit (*asāmānya*) stützt,[297] durch eine Bemühung, die keiner weiteren Unterstützung bedarf (*nirupakaraṇa*), zu widerlegen, weil es [nämlich] kein Erkenntnismittel [dafür] gibt.

---

[297] Damit ist die im *anīśvarabuddhimatpūrvakatva* bestehende Besonderheit gemeint.

1.1.2.2 [7,6]Einwand: Diese [Besonderheit namens Gott] ist deshalb erwiesen, weil [das die Gemeinsamkeit Beweisende] eine Beschaffenheit des Beweisgegenstandes ist. [Antwort:] Ist das [etwa] Erkenntnismittel dafür? Warum [führt] im Fall [des Gottesbeweises] ein Erfassen dieses [Umstandes] zu einer Erkenntnis (*pratyaye*) mit Bezug auf eben die [in Gott bestehende] Besonderheit? Oder warum gibt es eine Erkenntnis des vom anderen Verschiedenen?[298] Zwecklos ist daher (*iti*) die Mühe (*pariśrama*) derjenigen von geringem Verstand.

1.2 [7,9][Gegner:] Die auf ihn zurückgehende (*tad*) Überlieferung (*āgama*) ist das, was Gott beweist. [Antwort:] [Das] könnte sein,[299] wenn [diese Überlieferung] nicht durch unsere Überlieferung widerlegt würde.[300]

---

[298] *anya* in *anyapratītir* verstehe ich als *īśvara,* während mit *anyasmād* nur *anīśvara* gemeint sein kann im Sinne von: „Warum gibt es [aufgrund der *pakṣadharmatā*] eine Erkenntnis der von der anderen [gesehenen, in Nichtgott bestehenden Besonderheit] verschiedenen [in Gott bestehenden Besonderheit]?"

[299] Im Ms ist dadurch, daß das auslautende *m* von °*sādhanam* mit einem Virāma geschrieben ist und nicht durch den Anusvāra mit dem darauffolgenden anlautenden *s* von *syād* übereingestimmt wird, eine Zäsur angezeigt. Ich schließe mich dem an und fasse *tadāgama īśvarasādhanam* als einen ein neues Thema einleitenden Einwand im Sinne von *tadāgama īśvarasādhanam iti cet* auf. *iti cet* versteht sich m.E. aus dem Kontext. Eine andere Möglichkeit wäre, *syād* nicht als die Antwort einleitend zu verstehen, sondern mit *īśvarasādhanam* zu konstruieren: „Dessen Überlieferung könnte das sein, was Gott beweist, wenn [sie] nicht durch unsere Überlieferung widerlegt würde." Die erste Interpretation scheint mir eher Śaṅkaranandanas knappem Stil zu entsprechen.

[300] Daß die Überlieferung, die Gott als existent lehrt, für die Buddhisten keine Beweiskraft hat, erklärt auch Bhāsarvajña (NBhū 477$_{25\text{-}27}$): *na cāgamas te pramāṇam, tatprāmāṇye vā tata eva nityasyeśvarasyāpi*

→

[7.11] [301][Außerdem] ist für die, die das Nichtsein dieses [Gottes], 2
das schon durch die [eigene] Überlieferung erkannt ist, [zusätz- 2.1
lich noch] argumentativ begründen (*samarthayatām*), die Widerlegung [Gottes] nicht wie für die Materialisten usw. (*lokāyatādivat*) ohne Nutzen (*ayukta*) für die durch die eigene Menschenkraft (*pauruṣa*) zustandezubringende Verwirklichung der Erlösung.[302]

---

siddhiḥ, buddhāgamaś cāsmākaṃ na pramāṇam. = „Weder ist [unsere] Überlieferung ein Erkenntnismittel für dich – oder wäre sie ein Erkenntnismittel, dann [ergäbe] sich der Nachweis auch des ewigen Gottes schon daraus – noch ist die auf Buddha zurückgehende Überlieferung ein Erkenntnismittel für uns."

Mit der Partikel *iti* ist hier die Widerlegung, daß Gott durch *āgama* bewiesen werden kann, und die gesamte Widerlegung der Gottesbeweise abgeschlossen. Nun folgen noch zwei kleinere Nachträge.

[301] Mit den beiden folgenden Nachträgen, die nicht mehr den Zweck der Widerlegung der Existenz Gottes haben, richtet sich Śaṅkaranandana wahrscheinlich gegen Jayantabhaṭṭa. Der erste dient der Absicherung, daß die Widerlegung Gottes nicht als „bloßer Streit" (*vitaṇḍa*) abgetan werden kann (vgl. unten Anm. 302). Der zweite hat den Zweck zu zeigen, daß der gegnerische *āgama* überhaupt kein *āgama* ist und nur unwirkliche Gegenstände lehrt.

[302] Die Aussage hat den Zweck, dem Vorwurf vorzubeugen, die Widerlegung der Existenz Gottes sei nur die Rede eines Streitsüchtigen, da sie ja keinen Nutzen bringt. Dies wird nämlich von Jayantabhaṭṭa den Lokāyatas vorgeworfen um der Kritik zu entgehen, daß unter der Annahme des von ihm Gesagten auch die Lehre der Materialisten als Überlieferung zu werten sei (*nanu ca ... tataś ca lokāyatadarśane pramāṇībhūte sati svasti sarvāgamebhyaḥ. ucyate – na hi lokāyate kiñcit kartavyam upadiśyate / vaitaṇḍikakathaivāsau na punaḥ kaścid āgamaḥ //* NM^2 I 647$_{12-17}$). Bereits in k.1 hat Śaṅkaranandana „die völlige Beseitigung von schlechten Ansichten (*kudṛṣṭi*)", also die Menschen zur richtigen Ansicht (*samyagdṛṣṭi*) und damit zur Erlösung zu führen, als Zweck der

→

2.2 [7,13]Infolge des Nichtseins aber von diesem (*tadabhāvena*)[303] liegt [bei euch] wie bei den Materialisten usw. überhaupt keine Überlieferung vor,[304] weil sie, selbst wenn [Teile dieser Überlieferung] den Wunsch eines nicht [allen] gemeinsamen [Urhebers] (*asāmānya*)[305] voraussetzen,[306] [nach eurer Ansicht] bloß

Widerlegung genannt. Somit hat für ihn die Begründung der Nichtexistenz Gottes diesen Zweck.

303 Ohne Korrektur von *tadbhāvena* zu *tadabhāvena* kann ich den Text nicht verstehen. Denn die Begründung dafür, daß die Überlieferung überhaupt keine ist, nämlich *tadicchāmātrapāratantryāt,* ist ja nur dann schlüssig, wenn eben Gott, auf dessen Wunsch sie beruht, nicht ist. Und dieses Nichtsein Gottes wurde eben im ganzen vorangehenden Text abgehandelt und von diesem war auch im vorigen Satz die Rede. Hier wird also abschließend eine unerwünschte Konsequenz vorgetragen, die sich aus dem vorher bewiesenen Nichtsein Gottes ergibt.

304 Bemerkenswert ist die Übereinstimmung der Formulierung zwischen dem in Anm. 302 zitierten Text der NM lokāyate ... *na punaḥ kaścid āgamaḥ* und dem der ĪAS *na ca ... āgamaḥ kaścil* lokāyatādivat.

305 Mit *asāmānya* sind hier die Verfasser der in der nächsten Anmerkung besprochenen Dharmaśāstras und der Manusmṛti usw., die nicht Gott sind, impliziert. Der Terminus *asāmānya* wurde bereits vorher in ähnlicher Bedeutung gebraucht; vgl. oben p. 201[297].

306 Damit sind diejenigen Lehren gemeint, die zwar als *āgama* anerkannt werden, aber nicht von Gott selbst verfaßt sind, wie etwa die Manusmṛti (*tasmāt tanmūlā* [= *yogipratyakṣamūlā*] *manvādideśanāḥ bhavantu.* NM[2] I 632₂₀) oder die Dharmaśāstras (*tasmād āptapratyakṣamūlatvena vedānām iva dharmaśāstrāṇām api prāmāṇyam.* 634₆₋₇). Im Falle der Dharmaśāstras ist mit *āptapratyakṣa* wie bei der Manusmṛti *yogipratyakṣa* gemeint, und bei den Veden ist es als *īśvarapratyakṣa* zu verstehen.

Auch bei den Lehren des Pañcarātra und der Überlieferung der Śivaiten verhält es sich so, daß sie zwar *āgama*, aber nicht von Gott verfaßt sind. In NM[2] I 635₇₋₉ greift Jayanta noch einmal die Frage auf, ob es neben →

vom Wunsch dieses [Gottes] abhängig ist.[307] Wie sollte [nämlich eine Überlieferung], wenn sie einerseits (*api*) dort, wo sie sich auf dessen Wunsch gründet, einen unwirklichen Gegenstand [lehrt], an den anderen Stellen andererseits (*api*) einen

---

den Veden auch noch andere *āgamas* gäbe. Dabei unterteilt er diese in zwei große Gruppen: 1) solche, die den Veden vollkommen widersprechen, wie die der Buddhisten usw., und 2) solche, die mit ihnen übereinstimmen und zusätzliche Vorschriften lehren, wie die der Śivaiten usw. (*yāni punar āgamāntarāṇi paridṛśyante, tāny api dvividhāni – kānicit sarvātmanā vedavirodhenaiva pravartante, bauddhādivat. kānicit tadavirodhenaive kalpitavratāntaropadeśini, śaivādivat*). Dann (635₁₁-637₂) zeigt er, daß die Lehren der Śivaiten und des Pañcarātra deswegen als *āgama* und als gültig (*prāmāṇya*) zu werten sind, weil sie den Veden nicht widersprechen und von einem Vertrauenswürdigen verfaßt sind (... *ataḥ āptapraṇītatvāt vedāviruddhatvāc ca na tayor aprāmāṇyam*, 637₁-₂). Ein Argument dafür, daß sie den Veden nicht widersprechen, ist unter anderen, daß in diesen Überlieferungen Gott, wenn auch unter verschiedenen Namen, als Urheber genannt wird: *īśvarakartṛkatvasya tatrāpi [= śaivāgame 'pi] smṛtyanumānābhyāṃ siddhatvāt* (635₁₂-₁₃) und *tatra [= pañcarātre] ca bhagavān viṣṇuḥ praṇetā kathyate. sa ceśvara eva* (636₈). Vgl. dazu den Abschnitt "1.1 The Validity of Nonvedic Revelation" in HANNEDER 1998: 8-11.

[307] Dazu, daß der Veda nach Jayantabhaṭṭa nur von *īśvara* verfaßt ist, vgl. *tena ... eka eveśvaraḥ sraṣṭā jagatām iti sādhitam. evaṃ jagatsargavat sa eva vedānām apy ekaḥ praṇetā bhavitum arhati.* NM² I 588₉-₁₁ = „Damit ist bewiesen, daß ausschließlich Gott allein der Schöpfer der Welten ist. In dieser Weise kann, wie bei der Schöpfung der Welt, nur dieser der einzige Verfasser auch der Veden sein." Die Formulierung *tadicchāmātrapāratantryāt* ist darauf zurückzuführen, daß Gott die Fähigkeit hat, abhängig von seinem bloßen Wunsch tätig zu sein (*icchāmātraparatantrakriyāśaktiḥ* ĪAS 3₇). Vgl. ferner die Formulierung in einem Einwand in NM² I 512₂-₃: *nanu evaṃ tarhīśvarecchaiva bhavatu kartrī saṃhartrī ca, kiṃ karmabhiḥ.*

wirklichen Gegenstand haben?[308] Damit genug davon!

[7.17]**Was könnte ein in den unzähligen** (? *viparyāsu*)[308a], **weit verbreiteten** (*prarūḍhāsu*) **[und] unermeßlichen Lehren** (*dṛṣṭiṣu*) **Erfahrener, selbst wenn er gut darauf vorbereitet ist** (*prayato 'pi*), **für eine Welt tun, die von geringem Verstand ist? (10)**

[7.179]Damit ist die „Zusammenfassung der Widerlegungen Gottes", ein Werk des Bhaṭṭa Śaṅkaranandana, beendet.

---

[308] Mit diesem Argument, daß der *āgama* in allen Teilen unwirkliche Gegenstände lehren muß, weil er in einigen Teilen unwirkliche Gegenstände lehrt, dreht Śaṅkaranandana das Argument der Gegner um, die lehren, daß der Veda in allen Teilen verläßlich ist, weil er in einigen Teilen, die durch Wahrnehmung und Schlußfolgerung überprüfbar sind, verläßlich ist. Das *ekadeśasaṃvāda*-Argument wird etwa von einem „älteren Mīmāṃsaka" (*vṛddhamīmāṃsaka*) (vgl. STEINKELLNER 1979: 78[252]) und auch im Nyāya vertreten; vgl. OBERHAMMER 1974: 156ff. Vgl. auch *vedavad ekadeśasaṃvādāś ca bhūmnā dṛśyanta iti kuto mūlāntarakalpanāvakāśaḥ* (NM[2] I 635₁₅₋₁₆).

[308a] Die Bedeutung von *viparyāsu* ist fragwürdig. *viparya* („m. or nt., a high number" FRANKLIN EDGERTON, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary) ist nur als Nomen, nicht aber als Adjektiv belegt. Vielleicht ist der Text zu *vicāryāsu* („in den zu untersuchenden / zweifelhaften") zu verbessern.

Anhang

Die im Ms überlieferte Zeichensetzung im folgenden Textstück

> *api tu yathābhūtaṃ bhūyodarśanam avagamayati | tad eva vyāpakaṃ tad eva ca sādhyaṃ tatra yadviśeṣavyabhicāre 'pi yadviśeṣavyabhicārād api tadbhāve bhavati tayoḥ sāmānyaviśeṣasya bhāve bhāvaḥ*[309] ĪAS$_{ms}$ 1$_{17}$-2$_{1}$ (= ĪAS 1$_{11-15}$)

ist problematisch. Der Daṇḍa nach *avagamayati* ist wohl wie sonst auch im Ms als den Satz abschließend und *tadbhāve bhavati* ohne Daṇḍa als Lokativ aufzufassen. Der erste Teil bis *avagamayati* könnte so zwar problemlos verstanden werden, indem man die in der vorangehenden Aussage genannte Umfassung als Objekt ergänzt: „Vielmehr läßt [nur] ein entsprechendes mehrmaliges Sehen [diese Umfassung]/ein mehrmaliges Sehen einen entspechenden Sachverhalt erkennen." Dann aber müßte der folgende Satz, selbst wenn man nach *bhavati* einen Punkt setzt,[310] ohne einleitendes *ca* o.ä. folgendermaßen aufgefaßt werden: „Gerade dieses Umfassende, und nur dies ist das zu Beweisende, ... ist vorhanden." Das erscheint mir aber nicht sehr wahrscheinlich. Probleme mit der Interpretation dieser Stelle hatte offensichtlich auch der Kommentator, wobei wir natürlich nicht wissen, was für ein Text ihm vorgelegen ist, da nur Teile des ĪAS als Pratīkas wiederge-

---

[309] Nach dem letzten Wort, *bhāvaḥ*, ist im Ms dadurch, daß der Sandhi nicht durchgeführt wurde (*bhāvaḥ agni°*) an dieser Stelle eine Zäsur angezeigt, die m.E. auch angebracht ist.

[310] Ohne Punkt nach *bhavati* kann die ganze Stelle überhaupt nicht konstruiert werden.

geben sind. Einerseits sagt er nämlich, daß mit der auf diese Stelle folgenden Aussage (*agniviśeṣāṇāṃ dhūmavyabhicāre 'pi* ... ĪAS 1_{15}) der Gegner zu Wort kommt (*atra codayati* – ***agniviśeṣāṇām*** *iti* ĪAS^{COM} 12_{16}). D.h. aber, daß in der problematischen Stelle noch Śaṅkaranandana am Wort ist. Dann aber zieht er zur Formulierung *tayoḥ sāmānyaviśeṣasya bhāve bhāvaḥ* – anstelle von *sāmānyaviśeṣasya* im ĪAS steht im Kommentar, für den er zumindest zwei Manuskripte benutzt hat,[311] *sāmānyasya viśeṣasya* (ĪAS^{COM} 12_{9}) – in Erwägung, *aviśeṣasya* für *viśeṣasya* zu konjizieren (*aviśeṣasyeti vā pāṭhāntaram abhyuhyam* ĪAS^{COM} $12_{12\text{-}13}$). Die Lesart *aviśeṣasya* soll in der Absicht genannt sein, die im Nichtgottsein bestehende Besonderheit auszuschließen (*anīśvaratvādiviśeṣavyavacchedavivakṣayā* ĪAS^{COM} 12_{13}). Diese Absicht könnte aber nur der Gegner haben, denn Śaṅkaranandana ist ja gerade darum bemüht zu zeigen, daß diese Besonderheit nicht ausgeschlossen werden könne.

Wenn wir aber die Stelle entsprechend unserer Zeichensetzung auffassen, sind einerseits die grammatikalischen Probleme vermieden, und andererseits stimmt die Aussage mit Śaṅkaranandanas Antwort auf den folgenden *pūrvapakṣa* überein. Dort (ĪAS $1_{17\text{-}24}$) sagt er nämlich, daß Rauch deshalb vom Feuer als Gemeinsamkeit umfaßt sei, weil er von den Besonderheiten des Feuers abweiche und daß die Besonderheiten des Feuers insofern abweichend wären, weil eine Umfassung nicht festgestellt werden könne. Da aber eine Textkorruption nicht auszuschließen ist, ist diese Interpretation nur als Versuch zu werten.[312]

---

311 Vgl. ĪAS^{COM} $14_{22\text{-}23}$: *pāṭhasthāne kvacid ... iti pāṭho dṛśyate.*

312 Auch die Interpretation von *tayoḥ sāmānyaviśeṣasya bhāve bhāvaḥ* ist fraglich.

ĪAS^COM – Übersetzung

[10,1]{[Schreiberwidmung:] [Mein] Körper möge für (*prati*) den Dienst an anderen da sein (*parakṛtya*), [meine] Rede [völlig] dem Mitteilen der höchsten Lehre (*paradharma*) ergeben sein (*abhirata*), auch mein Geist (*mānasa*) möge immer für andere [Wesen] nützlichen (*parahita*) Gedanken hingegeben sein (*vidheya*).

Oṁ! Verehrung dem Ehrwürdigen Höchsten Gott! Oṁ!}

****

zu Strophe 1 mit Zusammenfassung

von Strophe 2 und Prosa

[10,6]Nachdem er das Licht der Erkenntnis aus der Unterweisung des Lehrers[313] als verdeckt (*antarhita*) und die Dunkelheit der Verblendung, die im Sehen von etwas Nichtwirklichem (*asat*) [als wirklich][314] besteht, als überaus häufig vorkommend (*pra-*

[313] Damit ist Buddha Śākyamuni gemeint. Vgl. z.B. Dignāgas Erklärung von *śāstṛ*, einem der im Einleitungsvers im Pramāṇasamuccaya genannten Attribute des Buddha; zum Sanskrittext vgl. Hattoris erste unnumerierte Seite der in HATTORI 1968 nach p. 238 eingeschobenen Sanskritrekonstruktion; der Text ist auch bei Prajñākaragupta erhalten: *prayogo jagacchāsanāc chāstṛtvam* PVA$_O$ 1 13-14 = „[Vollkommenheit in der] Anwendung ist [sein] Lehrersein, weil er die Welt unterweist". Die Stelle ist übersetzt und erklärt in FRANCO 1997a: 17.

[314] *asatdarśana* ist wohl Paraphrase von *kudṛṣṭi*, das der Kommentator →

balapracāra) und die Welt (*jana*) als von mit dieser [Dunkelheit] behafteter geringer Einsicht gesehen hat, und nachdem er andererseits (*punar api*) aufgrund [seines] übermäßigen Mitleids dasjenige, das erkannt werden soll (*prameya*)[315], verbreitet hat,[316] sagt er in der Absicht, eine kurze Widerlegung Gottes zu verfassen, wobei er sich nur auf die Meinung des Gegners bezieht[317]: **„schlechter Ansichten"** (*kudṛṣṭi*). **Schlechte Ansicht** ist das Betrachten von etwas, das nicht Gott ist, als Gott.[318] Eben dieses [Betrachten] ist **Dunkelheit** (*dhvānta*), [d.h.] Finsternis (*tamas*), weil jede Verblendung von der Form ist, daß [in Wirklichkeit] etwas von anderem Wesen [als das Erkannte] vorhanden ist, usw. Dessen **völlige** (*viśeṣena*) **Beseitigung** (*dhvāṃsa*) ist die Ausrottung mit der Wurzel.

[10,12]Bei welcher **Einsicht** (*dhī*), [d.h.] bei welchem als analytische Untersuchung der Gegebenheiten (*dharma*) definierten Wissen (*prajñā*), **die Bemühung** (*prayatna*) hinsichtlich dieser [Beseitigung] (*tatra*), [d.h.] die durch rechte Anstrengung definierte Stärke (*vīrya*), die **höchste** (*para*), [d.h.] oberste (*prakṛṣṭa*) geistige Gegebenheit ist, weil andernfalls[319] die immer

---

gleich anschließend erklärt als das Betrachten von etwas, das nicht Gott ist, als Gott. Ob es allerdings nicht dennoch die „schlechte/falsche Sichtweise" bezeichnet oder diejenigen, denen diese zukommt, kann nicht entschieden werden.

[315] Damit sind wohl die vier edlen Wahrheiten gemeint.

[316] Damit ist gemeint, daß er die buddhistische Lehre gepredigt hat.

[317] D.h., daß Śaṅkaranandana seine Beweise und Widerlegungen auf den Voraussetzungen der vom Gegner vertretenen Lehrinhalte aufbaut.

[318] Das entspricht der klassischen Irrtumsdefinition als das Erfassen von etwas, was nicht dieses ist als dieses; vgl. oben 180[252].

[319] D.h. wenn die Bemühung nicht das oberste ist.

wieder auftretende (°*pravṛtti*°) Klärung des Irrtums nicht möglich ist, diese wird so[320] genannt.

[10,15] [321] **Aufgrund** dieser [Einsicht] (*tayā*), [d.h.] dadurch, daß [diese] Ursache ist, **wird erklärt** (*ucyate*), daß es wegen der **Erkenntnismittel**, [nämlich] Wahrnehmung und Schlußfolgerung, die den Beweisgegenstand (*pakṣa*) negieren, **keine Existenz Gottes gibt**, und dadurch, daß **das nicht gemeinsame Vorkommen** (*ananvaya*) aufgezeigt (*udbhāvana*), oder daß das Nichtabweichen [des Grundes] vom Nichtgottsein festgestellt wird (*nirūpaṇa*), [wird erklärt] daß es **kein Erkenntnismittel**, [d.h.] keine Schlußfolgerung, **gibt**, die [entweder] das **Voraussetzen von etwas Geistigem** (*buddhimat*) zum Objekt hat, das durch eine im **uns Entgegengesetztsein** (*asmatprativiśiṣṭatva*) bestehende **Bestimmung** (*viśeṣaṇa*) bestimmt (*viśiṣṭa*) ist, oder die das Voraussetzen eines bloßen Geistigen zum Objekt hat.[322] Nicht [so] wie nämlich bloßer Rauch usw. von bloßem Feuer usw. nicht abweichen, obwohl [Rauch usw.] von sämtlichen Besonderheiten [des Feuers usw.] abweichen, wei-

---

[320] D.h. *kudṛṣṭidhvāntavidhvaṃsaprayatnapara-*.

[321] Es folgt nun die Erklärung des Instrumentals *dhiyā*.

[322] Die beiden jeweils durch *vā* getrennten Alternativen sind in derselben Reihenfolge aufeinander zu beziehen. D.h., wegen des nicht gemeinsamen Vorkommens (*ananvaya*) gibt es keine Schlußfolgerung, die ein derartig bestimmtes *buddhimatpūrvakatva* zum Objekt hat. Und wegen des Nichtabweichens vom Nichtgottsein gibt es keine Schlußfolgerung, die ein Voraussetzen von etwas bloßem Geistigem (*buddhimanmātra*) zum Objekt hat.

Mit *ananvayodbhāvanena* etc. bezieht sich der Kommentator auf ĪAS 18-9 (*ananvayaś ca dṛṣṭānte*) und 67 (*asmatprativiśiṣṭapūrvatve 'py anvayābhāvaḥ*); und mit *anīśvaratvāvyabhicāranirūpaṇena* etc. auf ĪAS 26-11 (*na tv evam ... adarśanāt*).

chen bloße Anordnung (*sanniveśa*) usw. von [der Beschaffenheit] des Voraussetzens von etwas bloßem Geistigen nicht ab, während sie von sämtlichen [seiner] Besonderheiten abweichen. Es ist nämlich nicht möglich, eine [solche] Umfassung wie bei Rauch und Feuer **bloß nach Belieben** (*icchāmātra*) anzunehmen (*abhyupagama*), denn eine Umfassung beruht auf einem Erkenntnismittel. Im Fall des Voraussetzens eines Geistigen wird aber nicht so wie bei Rauch und Feuer das Abweichen einer Anordnung usw. von sämtlichen Besonderheiten [dieses Geistigen] durch **mehrmaliges Sehen** und Nichtsehen beobachtet. Obwohl nämlich [Anordnung usw.] von den im Töpfersein usw. bestehenden Besonderheiten abweichen, fehlt das Abweichen von der im Nichtgottsein bestehenden Besonderheit, weil dieses [Abweichen] nicht beobachtet wird. Weil daher (*iti*) ein Abweichen von der im Nichtgott[sein] bestehenden Besonderheit[323] des Umfassenden nicht gegeben ist, warum sollte, wenn das Voraussetzen von etwas Geistigem bewiesen ist, Gott bewiesen sein?

Zusammenfassung von ĪAS 3₁₂₋₂₄

[11,5]Auch kann man eine Besonderheit, obwohl ihr Abweichen (*vyabhicāra*) [von der Gemeinsamkeit] nicht durch ein Erkenntnismittel erkannt wurde, nicht bloß nach Belieben ausschließen. Sonst ergibt sich nämlich die [unerwünschte] Folge, daß so, wie durch den Ausschluß des Nichtgottseins das Voraussetzen eines bloßen Erkennens (*buddhimātra*)[324] das aufgrund der Anordnung usw. zu Beweisende [sein soll], durch den Ausschluß auch des Feuerseins, dessen Abweichen nicht gesehen wurde, das bloße Seiendsein (*sattvamātra*) [324] das

---

[323] °*anīśvaraviśeṣa*° steht verkürzt für °*anīśvaratvaviśeṣa*°.

[324] *sattvamātra,* und somit auch *buddhimātra,* sind nach z.B. ĪAS k.4 →

aufgrund des Rauches usw. zu Beweisende ist.

Zusammenfassung von ĪAS 4₁-5₅

[11,10]Aber [dasjenige] gemeinsame Fehlen (*vyatireka*) des zu Beweisenden usw. [mit dem Beweisenden], das, obschon [sein] Abweichen [vom Beweisenden] im Fall des [konkreten] Feuers nicht erkannt ist, beim Nachweis des Feuers aufgrund des Rauches ausgeschlossen ist, ermöglicht hier [beim Nachweis des Voraussetzens eines Geistigen an sich] (*atra*) sicherlich keinen Ausschluß auch des Nichtgottseins (*tyāgāya prabhavet*). Da nämlich das Abweichen eines Beschaffenheitsträgers (*dharmin*), das erkannt wurde, auch bei einem anderen Beschaffenheitsträger vorkommt, ist dieses [Abweichen] beim gemeinsamen Fehlen des zu Beweisenden [mit dem Beweisenden] gegeben.

Zusammenfassung von ĪAS 6₈-7₅

[11,15]Aber selbst wenn die im Voraussetzen eines bloßen Geistigen bestehende Gemeinsamkeit das zu Beweisende wäre, ist es, sofern nur möglich wäre (*upapattau*), daß eine Besonderheit, die von einer der [früher] gesehenen [Besonderheit] gleichen Natur ist[325] [und] die der Bereich ist, in dem [die Gemeinsamkeit] auftritt (*vṛttiviṣayasya*),[326] angedeutet wird (*ākṣepa*), nicht richtig (*yukta*), daß die „Gott“ genannte Besonderheit, die [ja von dieser gesehenen Besonderheit] verschieden ist, angedeutet

---

und Śaṅkaranandanas Erklärung der Strophe als übergeordnete, d.h. höhere *sāmānya*s oder *jāti*s zu verstehen. Zu *buddhimātra* in der Bedeutung von *buddhimanmātra* vgl. oben p. 200[294].

[325] Vgl. *dṛṣṭatattulya eva syāt* (k.9c) und die Prosastelle dazu: *so 'pi ca viśeṣo dṛṣṭatulyarūpa eva syāt.* (6₁₂)

[326] Vgl. ĪAS k.9a: *viśeṣarahitā vṛttir na sāmānyasya.*

wird, da diese [„Gott" genannte Besonderheit] (*tasya*) nicht als Bestimmung (*viśeṣaṇa*) dieser [Gemeinsamkeit] erwiesen ist. Auch wenn es möglich wäre, daß eine Besonderheit, die nicht durch etwas Geistiges wie unsereins (*asmadādi*) festgelegt ist (*aniyata*), angedeutet wird,[327] gibt es für den Nachweis der Besonderheit dieser [Gemeinsamkeit] kein Erkenntnismittel.[328] Auch deshalb gibt es keinen Beweis Gottes.

Zusammenfassung von ĪAS $7_{9\text{-}16}$

[11,21]Ferner ist es auch nicht richtig, daß Gott durch Überlieferung (*āgama*) erwiesen ist. Diese ist nämlich durch unsere Überlieferung, die von der Form ist, daß sie dessen Nichtsein lehrt, [und] die sich auf die vorher genannten (*yathokta*) Argumente (*yukti*) stützt, aufgehoben (*bādhana*).

Das ist zusammengefaßt die Erklärung, **daß es für die Existenz Gottes kein Erkenntnismittel gibt**.

---

[327] Die Korrektur des Textes von °*viśeṣākṣepe sambhave ca* zu °*viśeṣākṣepasambhave ca* scheint mir notwendig, da sonst die Konjunktion *ca* nicht an zweiter Stelle steht und außerdem *sambhave* im Sinne von *īśvarākhyaviśeṣākṣepasya sambhave* aufgefaßt werden müßte, und somit die ganze Stelle zu verstehen wäre als: „Auch wenn es möglich wäre [daß die Gott genannte Besonderheit angedeutet würde] sofern eine Bestimmung angedeutet wird, die nicht durch etwas Geistiges wie unsereins festgelegt ist, ...". Das halte ich nicht für sinnvoll, da ich die Formulierungen *asmadādibuddhimadaniyataviśeṣākṣepa* und *īśvarākhyaviśeṣākṣepa* in diesem Kontext als Synonyme auffasse.

[328] Vgl. *pakṣadharmatayā tatsiddhir iti cet. kiṃ tatpramāṇam etat* (ĪAS 7_6) und das vorangehende ($7_{04\text{-}05}$) *pramāṇābhāvāt*.

zu Strophe 2 und Prosa

[12,2] „**Besonderheit**": **Besonderheit** ist [hier] etwa ein mit Gras entfachtes [Feuer]. Welchem Beweisenden **eine Umfassung durch** das zu Beweisende als **Gemeinsamkeit zukommt**, dieses wird so [d.h. *sāmānyavyāpti*] genannt. „**Dieses**" (*etad*), [d.h.] das Beweisende wie es [vorher im Vers] genannt ist.

[12,4] „**Von diesen**" (*tatra*), [d.h.] von diesen genannten drei Arten [von Beweisgegenständen].[329] Der erste Beweisgegenstand (*pakṣa*) als **Bestimmung** ist **ein Beweisgegenstand, der durch Wahrnehmung negiert ist**, weil bei unsereinem die Fähigkeit (*śaktatva*) für das Zustandebringen (*karaṇa*)[330] eines Körpers (*tanu*) usw. fehlt.[331] Der zweite [Beweisgegenstand] ist

---

[329] Zu meiner Interpretation von *tatra* s. oben p. 169[226].

[330] Obwohl sonst *karaṇa* in diesem Kontext in der Bedeutung von „Sinn/Sinnesfakultät" (*indriya*) gebraucht wird (vgl. unten p. 243[391]), verstehe ich es hier in der Bedeutung von *kriyā*, „Zustandebringen" (s. Anm. 331), da *karaṇa* in der ersten Bedeutung m.E. bereits in *ādi* (*tanvādi°*) enthalten ist. Vgl. etwa: *tanukaraṇabhuvanasādhanāya pravṛttāny adṛṣṭāṇupradhānādīni viśiṣṭacetanādhiṣṭhitāny eva pravartante* ... NC I 328$_{5}$-329$_{2}$) = „Das Unsichtbare, die Atome und die Urmaterie, die [nach einer Weltvernichtung wieder] in Tätigkeit getreten sind, um die Körper, die Sinne und die Welt zu manifestieren (*sādhana*), treten nur von einem besonderen Geistigen gelenkt in Tätigkeit ..." (vgl. KANŌ 1991: 122). Ferner: ... *tanukaraṇāder* ... ĪS 6$_{11}$; *anyonyopayogitanukaraṇādisarvakriyaiva* ... ĪS 6$_{13-14}$.

[331] Vgl. ĪAS 6$_{4-5}$: *asmadādīnāṃ tanvādikriyāyām aśakteḥ pratyakṣabādhitaḥ pakṣaḥ.*

Daß es für „unsereinen" als Urheber der Erde ein negierendes Erkenntnismittel gibt, sagt z.B. auch Jayantabhaṭṭa in NM[2] I 503$_{9-10}$, wobei er das allerdings als Begründung dafür anführt, daß Erde usw. als Wirkungen einen von uns verschiedenen allwissenden Urheber zur Ursache ha-

→

durch Schlußfolgerung negiert, denn in der Fähigkeit (*sāmarthya*) von etwas, das [von unsereinem] insofern nicht [unterschiedlich] bestimmt ist (*aviśiṣṭa*), als es eben gleichartig ist, gibt es keinen Unterschied (*viśeṣa*) [zur unsrigen].[332] Der dritte [Beweisgegenstand] ist wegen des **nicht gemeinsamen Vorkommens** [von zu Beweisendem und Beweisendem in einem Beispiel] fehlerhaft.[333]

[12,8][334][Mit den Worten] „der **Besonderheiten jenes**"[335] sind Besonderheiten der Ursache genannt. [Im darauffolgenden Kompositum ist *yadviśeṣa* zu verstehen als:] „**von diesem**" (*yad*), d.h. von der Wirkung [und] zu der zu ihr gehörigen **Besonderheit.**[336] [Nun zu] „**der Besonderheit einer Gemeinsamkeit**":[337] Etwas ist nur eine Gemeinsamkeit, wie etwa[338] die

ben; zum Text und zur Übersetzung s. oben p. 110 (vgl. auch KANŌ 1987: 14 & [Text] 25[70]).

[332] Mit anderen Worten: Wenn man annimmt, daß das *buddhimatkartṛpūrvatva* eine Bestimmung (*viśeṣaṇa*) hat, die durch etwas uns Gleichartiges (*asmatsajātīya*) näher charakterisiert ist, dann folgt, daß es keine besondere Bestimmung sein kann, da sich dieses „uns Gleichartige" wegen seiner Gleichartigkeit von „uns" nicht unterscheidet. Weil es daher keine Besonderheit (*viśeṣa*) aufweist, die es von uns unterscheidet, kann es selbst nicht etwas sein, das etwas anderes bestimmt. Vgl. ĪAS 65-6: *asmatsajātīyapūrvatvenānumānavirodhaḥ, aviśiṣṭayor viśeṣaṇavyāpārāsambhavāt.*

[333] Vgl. ĪAS 67: *asmatprativiśiṣṭapūrvatve 'py anvayābhāvaḥ.*

[334] Zu den Interpretationsproblemen des Kommentators im folgenden Abschnitt vgl. oben den Anhang pp. 207ff.

[335] Erklärt wird *yadviśeṣa-* im Kompositum *yadviśeṣavyabhicāre.*

[336] D.h. *yadviśeṣa-* im Kompositum *yadviśeṣavyabhicārāt* heißt *kāryaviśeṣa-* im Sinne von *kāryasya viśeṣaḥ* = „Besonderheit der Wirkung".

[337] Dem hier als Pratīka wiedergegebenen *sāmānyasya viśeṣasya* ent- →

im Seiendsein bestehende Gemeinsamkeit.[339] Etwas [anderes] aber ist nur eine Besonderheit, wie etwa das mit Blättern entfachte (*pārṇa*) [Feuer] mit Hinblick auf das mit Gras usw. entfachte (*tārṇa*). Wieder etwas [anderes] ist Besonderheit und Gemeinsamkeit, wie etwa das Feuersein mit Hinblick auf beide.[340] Die mittlere Alternative unter diesen ist [im Text]

---

spricht im Grundtext *sāmānyaviśeṣasya* (ĪAS 1$_{14}$); vgl. oben p. 170[228] und den Anhang zur Übersetzung p. 208.

[338] Die Bedeutung von *ādi* ist unklar, da es nur ein einziges höchstes *sāmānya,* eben das Seiendsein, gibt. *sattādi* zur Erklärung von *<mahā>sāmānya* ist aber bereits bei Candrānanda zu VSū 8.5 (*sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvāt tata eva jñānam*) belegt: *sāmānye sattādau viśeṣeṣu cāntyeṣu* ... Daß Candrānanda hier *sāmānya* im Sinne von *mahāsāmānya* versteht, legt die Verwendung des Singulars nahe (vgl. ISAACSON 1990: 20 und Anm. 29). Wahrscheinlich ist an beiden Stellen mit *ādi* nur ein Synonym wie *bhāva* gemeint ist; vgl. unten Anm. 339. *sattādi* ist auch bei Kamalaśīla belegt, der in seiner TSP Uddyotakaras Aussage (NV 676$_{10-12}$)

> *asmākam tu dravyaguṇakarmāṇi sattāviśeṣaṇāny abhidhīyante. yatra yatra sattā paśyati, tatra tatra sacchabdam prayuṅkte. ekā ca sattā tadpratyayasyānuvṛtte*

mit folgenden Worten referiert (TSP 342$_{19-21}$):

> *asmākaṃ tu sattādiviśeṣaṇāni dravyaguṇakarmāṇy abhidhīyante. tathā hi – yatra yatra sattādikaṃ sāmānyaṃ paśyati, tatra tatra sadādiśabdaṃ prayuṅkte. ekam eva ca sattādikaṃ sāmānyam ...*

[339] Vgl. *bhāvaḥ sāmānyam eva* VSū 1.2.4 und Candrānandas Erklärung: ***bhāvaḥ** sattā **sāmānyam eva**, triṣv api dravyādiṣv anuvartamānatvāt, na viśeṣaḥ.* = „Existenz, [d.h.] Seiendsein, **ist nur eine Gemeinsamkeit**, weil es sich auf alle drei, nämlich Substanz usw., erstreckt, aber nicht eine Besonderheit." Vgl. auch HALBFASS 1975 und 1992:140.

[340] D.h. das Feuersein ist gegenüber dem Seiendsein eine Besonderheit, und gegenüber dem besonderen mit Gras entfachten Feuer eine Gemein-

→

genannt. Oder es ist eine andere Lesart, nämlich **„der Nichtbesonderheit“** (*aviśeṣasya*), in Erwägung zu ziehen (*abhyūhya*). [Das bedeutet dann] **„beim Vorhandensein“** [einer Nichtbesonderheit] mit der Intention, die Besonderheiten des Nichtgottseins usw. auszuschließen. Auch in diesem Fall ist nur dieses Begriffspaar (*padadvaya*) [nämlich *sāmānya* und *aviśeṣa*] als zur Wirkung gehörig zu konstruieren.

[12,16]Diesbezüglich wendet [der Gegner] ein: **„die Besonderheiten des Feuers“**. Für die [Aussage] **„Obwohl** [sie vom] **Rauch abweichen“** [wird mit den Worten] **„weil Rauch [auch dann] vorhanden ist, wenn diese [Besonderheiten] nicht vorhanden sind“** [der Grund angegeben]. **„Die Besonderheiten des Rauches** [weichen aber vom Feuer] **nicht** [ab].“ Warum aber ist es daher, wenn man auch dieses berücksichtigt, richtig (*saṅgata*) [zu sagen] „[Besonderheit] **einer Gemeinsamkeit“?**[341] Das ist [des Gegners] Absicht. Indem [Śaṅkaranandana] zunächst die zuerst genannte These (*pakṣa*) des Abweichens anerkennt, nennt er [sie] mit [den den Worten] von **„weil eben“** bis **„ist erwiesen“**. [Nun zu] **„Abweichen“**.[342] Für welchen Umstand, **daß eine Gemeinsamkeit das zu Beweisende ist,** das **Abweichen** [des Beweisenden] von den Besonderheiten [des zu Beweisenden] **Grund** (*nimitta*) ist, dieser wird so [d.h. *vyabhicāranimittam*] genannt. Nun nennt er [mit den Worten] **„aber** [eine Umfassung] **der Besonderheiten des**

---

samkeit, da die Beschaffenheit „Feuersein“ auch nicht mit Gras entfachtem Feuer zukommt.

[341] *sāmānyasya* bezieht sich auf *sāmānya* in *sāmānyaviśeṣa* (ĪAS 1 14), das im Kommentar als *sāmānyasya viśeṣasya* (ĪAS^COM 12 9) erhalten ist; vgl. oben p. 170[228] und den Anhang zur Übersetzung p. 208.

[342] D.h. *vyabhicāra* im Kompositum *vyabhicāranimittam* ĪAS 1 19.

Rauches“ die Widerlegung (*parihāra*) der Kritik (*codya*), die sich auf die These des Abweichens von den Besonderheiten stützt.

[12.24]Das so erklärte (*yathokta*) Abweichen [der Wirkung, d.h. des Rauches] von den Besonderheiten der Ursache [d.h. des Feuers] nicht tolerierend (*asahamāna*) sagt [der Gegner], um auch dabei eben diesen [Ausschluß der Besonderheiten] in gleicher Weise zu erklären (*samīkartum*) [wie den Ausschluß der Besonderheiten der Wirkung]: „**Wenn es so ist, dann**“. ... ...[343] sagt [Śaṅkaranandana], nachdem er unter Berücksichtigung der Besonderheit eben das Abweichen von der Besonderheit begründet hat (*samarthya*), um [sein Argument] zusammenzufassen: „**Daher**“. Indem er [den Gegner] bezüglich (*atra*) [der Aussage:] „**mit Bezug auf eine bestimme Besonderheit**“ fragen läßt, sagt [dieser]: „**Bei welcher?**“ **Sämtliche Besonderheiten** sind die im Töpfersein usw. bestehenden Besonderheiten des Ortes, der Zeit und des Wesens.

zu Strophe 3 und Prosa

[13.5]Um [die Aussage in k.2] „**dieses wird nicht beobachtet**“ durch das Sehen des Nichtabweichens von einer besonderen Besonderheit zu verdeutlichen (*spaṣṭayitum*), sagt er: „**immer**“ (*sarvadā*).[344] Dies ist zunächst eine **nicht auf den Grund gehende Betrachtungsweise** (*ayoniśomanaskāra*), weil sie sich nicht auf eine Verbindung stützt. Auch dies weiß der Gegner

---

[343] Zur Interpretation dieser Stelle vgl. oben 175[240].

[344] In Strophe 3 ist *sarvadā* mit der Negation von *anujjhati* zusammen mit „niemals“ übersetzt.

(*para*) nicht einmal nach seiner eigenen Lehre zu erklären. Denn **hier** (*iha*), beim Gottesbeweis, **kann es wohl** für welche **Beschaffenheit eines Seienden** auch immer[345] eine **Verknüpfung** (*saṅgati*) mit einer im Voraussetzen eines bloßen geistigen [Urhebers] bestehenden **Gemeinsamkeit** als zu Beweisendem, [d.h.] ein durch eine [feste] Verbindung definiertes Nichtabweichen [von diesem], **nicht geben.** [346][Und zwar deshalb nicht] weil man, **sofern eine Beschaffenheit eines Seienden,** von welcher Art sie auch sein mag,[347] **das Abweichen vom Vorhandensein** (*sadbhāva*) **der Göttlichkeit** (*aiśvarya*), das als Nichtgöttlichkeit definiert ist, **nicht aufgibt** (*anujjhati*), [d.h.] nicht von sich weist (*aparityajati*), Gott niemals [mit ihr zusammen] sieht. Daher aber ist nur das Voraussetzen eines geistigen Urhebers, der ein Nichtgott ist, das zu Beweisende, nicht [aber] das Voraussetzen eines Urhebers, der bloß geistig ist, so daß sich der Beweis Gottes auf eine andere Weise (*prakārāntareṇa*) ergeben müßte. Daher dürfte schon (*api*) die nicht auf den Grund gehende Betrachtungsweise eben nicht einen Nichtgott zum Objekt haben. [Die Worte] „**oder ein anderes**" [bedeuten], daß die Welt von der Natur Gottes ist usw. Eine jede Erscheinung (*prakāśa*) ist nämlich ausschließlich als von der Natur eines Nichtgottes erwiesen, da [eine jede] frei von der Fähigkeit ist, abhängig bloß von [ihrem] Wunsch tätig zu sein usw.[348] Sofern daher (*iti*) die Welt als von der Natur einer

---

[345] *yasmin kasmiṃścid* paraphrasiert *sarvasmin* in k.3.

[346] Im folgenden Satz wird der *locativus absolutus* (*bhāvadharme ... anujjhati*) erklärt.

[347] *kīdṛśe* paraphrasiert *sarvasmin.*

[348] *icchāmātraparatantrakriyāśaktiḥ* ist ein Attribut des *īśvara*; vgl. ĪAS 37. Mit „usw." sind die anderen dort genannten Attribute von Gott gemeint.

Erscheinung, die Nichtgott ist, erwiesen ist, warum gibt es einen Nachweis der Natur Gottes? [Meint man] weil [die Natur Gottes] erscheint, so daß (*yena*) auch ein Nichtsein (*abhāva*), das durch das bloße Nichtvorhandensein des Seins (*bhāva*) definiert ist,[349] als Erscheinendes von der Natur Gottes ist, [so] sagt er, indem er diese [Auffassung vorläufig] teilt (*tadbhaktyā*): **„selbst wenn es möglich wäre"** (*sambhave 'pi*). [Die Formulierung] **„selbst wenn"** (*api*) weist darauf hin, daß er [diese Auffassung vorläufig] akzeptiert. **„Selbst wenn" „bei einem Wirklichen"** (*vastuni*), d.h. bei Körpern (*tanu*)[350] usw., das Voraussetzen eines bloßen Geistigen, [das ist mit den Worten] **„[eine Beschaffenheit, die] von bloß dieser [unbestimmten Natur ist]"** (*tanmātra*) [gemeint][351], **„möglich wäre"**, sagt er, indem er sich mit dieser [Möglichkeit] auseinandersetzt (*pratispardhayā*): **„obwohl es [sonst] möglich ist** [diese] **als solche [in Worte] zu fassen"** (*tadupādānopapattāv api*). Wodurch ergibt sich **das Erfassen** (*upādāna*) **einer Beschaffenheit, die von bloß dieser [unbestimmten] Natur ist**? Daher sagt er: **„durch Worte usw."** (*śabdādibhir*). **„Durch diese"** (*anena*) [heißt] durch diese bloße unbestimmte (*aviśiṣṭa*) Beschaffenheit. ***iti*** [vor *yadvyatireke ca*, ĪAS 220] ist [entweder im Sinne] einer Zäsur (*cheda*) [zu verstehen], oder es [gilt] eine andere

---

349 Dieselbe Definition von *abhāva* findet sich auch in einem Einwand bei Karṇakagomin: *nanu bhāvanivṛttirūpo 'bhāvaḥ, sa kathaṃ pratyakṣasiddha ity ucyate. evam manyate – abhāvo nāma nāsty eva kevalaṃ muḍhasya bhāvaviṣayam eva pratyakṣam anyābhāvaṃ vyavahārayati ...* PVSVṬ 315-7. Von wem sie stammt, ist mir nicht bekannt.

350 Zur Verbesserung von *tattva* zu *tanu*, vgl. oben 197[290].

351 *tanmātreti* steht hier m.E. kurz für *tanmātrarūpasya dharmasya* (ĪAS 217-18), das hier durch *buddhimanmātrapūrvakatvasya* paraphrasiert wird.

Lesart: **„aufgrund des Fehlens von seinen [Besonderheiten]“** (*yadvyatirekeṇa*). **„Woran immer“** (*yad yad*) [bezeichnet] das Beweisende; und das ist ein Wort für das Akkusativobjekt (*karmapada*). Nachdem er [die Formulierung:] **„und beim Fehlen seiner [Besonderheiten]** (*yadvyatireke ca*) exemplifiziert hat, sagt er, um auch [die Aussage:] **„welches als bloß worin bestehend“** (*yad yanmātrarūpam*) usw. zu exemplifizieren: **„wenn Rauch“** (*dhūme*) usw. Nachdem er das Wesen der Umfassung erklärt hat, sagt er, um eben im Fall [des Gottesbeweises] zusammenzufassen (*upasaṃhartum*), daß sich [die Umfassung] auf Sehen und Nichtsehen gründet: **„daher wird diese [Umfassung] nicht“** (*tan neyam*). **Auf diese Weise aber** gibt es im zur Diskussion stehenden Fall (*prakṛte*), daß [das zu Beweisende] die bloße Beschaffenheit des Beweisenden umfaßt, den Umstand (°*tva*), daß [die bloße Beschaffenheit des Beweisenden][352] Objekt des Sehens und Nichtsehens ist, **nicht**. Daher (*iti*) [sagt er:] **„Auf diese Weise aber ... nicht“** (*na caivam*). [Und zwar deshalb nicht] **„weil [es] in allen Fällen“** – das bedeutet „ohne [einmal] abzuweichen“ – **„vorkommt“** (*sarvatra ... bhāvāt*). Unter Austauschung [des Subjektes] ist zu konstruieren: „[Weil] das Voraussetzen eines Geistigen, der ein Nichtgott ist, [in allen Fällen vorkommt].“ Um das ausschließlich Vorkommen in allen Fällen zu begründen (*samarthayitum*), sagt er: **„Als von welcher Art nämlich“** (*yathābhūto hi*). [Die mit den Worten] **„als von welcher Art Gott“** [beginnende Satzkonstruktion] ist [einerseits] mit [den Worten] **„und allwissend“** beendet. Unter Wiederholung (*āvṛttyā*)[353] des Genannten ist **„als von welcher Art“** [mit den Worten]

---

[352] *sādhanadharmamātrasya* ist sowohl mit *vyāpakatva* als auch mit *darśanādarśanaviṣayatvaṃ* zu konstruieren.

[353] Wrtl.: indem man zum Genannten (*ukte*) zurückkehrt.

„ausschließlich mit Bezug auf jemanden, dessen Beschaffenheiten entgegengesetzt sind“ (*dharmaviparīta eva*) beendet (*°ityantaḥ*). Der Genannte [ist derjenige, der als ein derartiger] **angenommen wird** (*iśyate*). [Daß der sobeschaffene Gott ausschließlich mit Bezug auf jemanden, dessen Beschaffenheiten entgegengesetzt sind, angenommen wird, ergibt sich deshalb] **weil man [die Beschaffenheit] der Geistigkeit in allen Fällen** ausschließlich bei einem derartigen [der ein Nichtgott ist] **sieht. Auch das Urhebersein** (*kartṛtvam api*) wird **ausschließlich bei einem derartigen** (*tathāvidha eva*) gesehen. Das auch in dieser Weise erklärte Beweisendessein für die Besonderheit, die nicht verfehlt wird, faßt er mit **„daher“** (*tasmāt*) zusammen.

zu Strophe 4 und Prosa

[14,16]Wenn man aber nur ein die Gemeinsamkeit Beweisendes annähme, indem man, in der Meinung (*buddhyā*), nichts als (*mātra*) die Besonderheit auszuschließen, da man auf den Nachweis der eigenen Position (*svapakṣa*) erpicht ist,[354] selbst diejenigen Besonderheiten, die [von der Gemeinsamkeit] nicht abweichen,[355] die als Nichtgottsein [usw.][356] bekannt (*saṅkhyāta*) [und] als zu Beweisendes gegeben sind (*sādhyatvenopana-*

---

[354] *svapakyasiddhyabhiniveśāt* paraphrasiert *svamanorathasiddhaye* ĪAS 314.

[355] *avyabhicāriṇo 'pi viśeṣān* steht hier für *anatikramiṇo bhedān* ĪAS k.4

[356] Da von Besonderheiten die Rede ist, würde ich hier ein „usw.“ (*ādi*) erwarten.

ta), ausschließt[357], dann folgt, daß man sich bei allen Gründen – sofern man die durch sie jeweils zu beweisende Gemeinsamkeit, mit einer bestimmten Absicht (*kayācid apekṣayā*) in der Meinung, daß es nicht eine Bestimmung ist, übergeht (*upekṣya*) – ein [nur] die Große Gemeinsamkeit (*mahāsāmānya*)[358] Beweisendes zu eigen macht. Um diesen Fehler aufzuzeigen, sagt er: „**die [die Gemeinsamkeit] nicht überschreiten**" (*anatikramin*), [d.h.] „die [von dieser] nicht abweichen".

[14,22][Im Falle der Aussage in k.4:] „**[wer] nur aufgrund [seines] Wunsches übergeht**" (*icchayaivātivartate*) findet sich anstelle [dieser] Lesung (*pāṭhasthāne*), bei der [das Relativpronomen „wer"] zu ergänzen ist (*adhyāhārya*), in einem bestimmten (*kvacid*) [Manuskript] die Lesung: „**wer aufgrund des Wunsches übergeht**" (*icchayā yo 'tivartate*). „**Die höchste**" (*para*) **Gattung** (*jāti*) von der Natur des Seiendseins ist die Große Gemeinsamkeit (*mahāsāmānya*). [Das Wort] „**Feuer**" [in k.4d] ist Synekdoche (*upalakṣaṇa*) für „[Feuer und] Endlichsein". [Die Worte] „**[derart, daß er die Tätigkeit einer gültigen Erkenntnis] vermeidet**" (*parihṛta*) sind eine Erklärung des Wortes ***icchā*** [von k.4]. Die durch das Übergehen angedeutete (*ākṣipta*) Sache (*artha*) erläutert er [in Form von] „**Gemeinsamkeit**" (*sāmānya*). [Mit den Worten] „**wie daher**" (*tad yathā*) usw. nennt er eine Umkehrung der [unerwünschten] Folge (*prasaṅgaviparyaya*).[359] Auch mit der [mit] „**ebenso**"

---

[357] *parihṛtya* steht hier für *avadhīrya* ĪAS 3₁₅.

[358] D.h. das Seiendsein; vgl. oben p. 217[339].

[359] Die Korrektur des im Manuskript wiedergegebenen Textes *sāmānye 'tiprasaṅgaṃ viparyayam* zu ***sāmānyeti****. prasaṅgaviparyayam* beruht auf folgender Überlegung: Ohne *sāmānya* als ein mit *iti* abgeschlossenes Pratīka hinge die Aussage *ativartanākṣiptam arthaṃ vyācaṣṭe* in der Luft. Die durch das Übergehen angedeutete Sache ist aber gerade die →

(*tathā*) [beginnenden Aussage] ist „**[kann] selbst von einem, der das wünscht, nicht [gemacht werden]**" (*necchatāpi*) zu konstruieren. Um [die Aussage] „**kann selbst von einem, der das wünscht, nicht [gemacht werden]**" (*necchatāpi śakyata*) zu widerlegen, sagt [der Gegner]: ***nanu***.[360] Das bedeutet: „weil es das Entstehen (*utpatti*) aus einem Nichtseienden nicht gibt".[361] Dies ist [zwar] richtig, aber ein Nichtabweichen des Rauches vom bloßen Seiendsein gibt es nicht. Daher (*iti*) sagt er: „**warum**" (*katham*). „**Diese**" (*tad*) bezieht sich (*parāmarśa*) auf die Erkenntnis des Seiendseins. Wegen der Erkenntnis des Feuers gibt es einen Ausschluß (*utsarga*) beim Objekt, nicht aber bei der Erkenntnis.[362] Daher (*iti*) sagt er: „**Bei der [Erkenntnis des Seiendseins]**" (*tatra*). „**[Zum Gottsein] nicht in Widerspruch steht**" (*avirodha*) [im

---

Gemeinsamkeit (*sāmānya*), von der im ĪAS 3₁₅ die Rede ist. Der Anusvāra nach *prasaṅga* ist wohl in Folge der Lesung *atiprasaṅga* eingefügt worden, da *atiprasaṅgaviparyaya* als Kompositum nicht geläufig ist. Zwar könnte *prasaṅgaṃ viparyayam* als „eine [der gegnerischen Annahme] entgegengesetzte [unerwünschte] Folge" verstanden werden, doch würde man in diesem Fall eher die umgekehrte Reihenfolge *viparyayaṃ prasaṅgam* erwarten.

360 Zur Verbesserung von *na tu* zu *nanu* vgl. oben 182[259].

361 Diese Erklärung ist als Begründung dafür zu verstehen, daß man Feuer ausschließen und aufgrund des Rauches nur das Seiendsein erkennen kann.

362 Ohne die Verbesserung des Textes *pratyayo na* zu *pratyayena* kann der Satz überhaupt nicht konstruiert werden. Die Bedeutung des Satzes ist aber trotzdem unklar. Der Gegner könnte damit meinen, daß man das Feuer, da man es bei seinem Beweis aus dem Rauch, nachdem man es erkannt hat, nur aus dem Bereich (*viṣaya*) des Beweisenden ausschließt und somit übergeht, nicht aber aus der Erkenntnis. Denn erkannt ist es ja.

Kompositum *anīśvaratvāvirodhena* heißt] „[das Gottsein] nicht ausschließt“ (*aparihāra*).

zu Strophe 5 und Prosa

[15,9]**Im Falle des Feuers** ist eine Besonderheit, **obwohl ihr Abweichen nicht gesehen wurde**, ausgeschlossen. Warum ist diese [Besonderheit] nicht auch hier auszuschließen? Indem [der Gegner] diesen Gedanken im Kopf hat (*iti garbhīkṛtya*), sagt er, um [auf die Frage, warum es einen Beweis Gottes geben sollte] die Gegenfrage (*pratiparyanuyoga*) zu formulieren: ***nanu sādhyādi***. Mit dem Wort „**usw.**“ (*ādi*) sind die Beschaffenheiten, die vom zu Beweisenden nicht abweichen, einbezogen. Warum ist das Feuer, obwohl es Objekt der Wahrnehmung ist, nicht ein zu Beweisendes, da der Nachweis ja als [dessen] Erkenntnis definiert ist?[363] Daher sagt er: „**dieses**“ (*tasya*). Die zu beweisende [Beschaffenheit] aber ist nicht so, weil diese (*tasya*) in folgender Weise (*nayena*) [mehreren] gemeinsam ist (*sādhāraṇatva*):

> „Es ist erklärt worden, daß die Schlußfolgerung (*liṅga*) dadurch, daß sie bloß ein Ding, das von [den Dingen], die nicht diese Natur haben, ausgeschlossen ist, beweist, die Gemeinsamkeit zum Objekt hat, weil

[363] Gemeint ist das beim gemeinsamen Vorkommen (*anvaya*) gesehene Feuer des *dṛṣṭāntadharmin*, bei dem das gemeinsame Fehlen des Rauches mit diesem natürlich insofern nicht erkannt werden kann, als jedes gesehene Ding einzigartig ist.

sie sich nicht auf die [konkreten] Verschiedenheiten stützt."[364]

[15,17]Daher ist das durch Wahrnehmung gesehene Feuer nicht so, weil die Wahrnehmung dadurch, daß sie ein [räumlich und zeitlich] nahes Ding zum Objekt hat, von der Natur einer Erkenntnis ist, die [von der vorher genannten] verschieden ist (*vilakṣaṇa*). Eben daher ist nicht auch der Beschaffenheitsträger des Beispiels das zu Beweisende. Deshalb (*iti*) gibt es auch für diesen **nicht ein Abweichen von der im gemeinsamen Fehlen mit dem zu Beweisenden usw. bestehenden Bestimmung**. Daher sagt er: „**daher aber**" (*tataś ca*). Das ist die detaillierte Darstellung (*nirdeśa*)[365] der Einmaligkeit (*asādhāraṇatva*) [des Beschaffenheitsträgers des Beispiels]. Daher ist [dieses zu Beweisendessein (*sādhyatva*) des *dṛṣṭāntadharmin*] vom zu Beweisenden verschieden (*vyatirikta*).[366] [D.h.] nicht so, wie der Beschaffenheitsträger des zu Beweisenden das zu Beweisende ist, ist es auch der Beschaffenheitsträger des Beispiels. Daher (*iti*) ist [der Beschaffenheitsträger des Beispiels] nicht ein zu Beweisendes – **deshalb** (*tataḥ*). Anderswo (*kvacit*) gibt es die Lesevariante ***tac ca***. Dann aber ist diese Textstelle als eine Begründung (*samarthana*) intendierend zu erklären [und zwar

---

[364] = PVin 2.8; Übersetzung nach STEINKELLNER 1979: 30.

[365] Zu *nirdeśa* s. PREISENDANZ 1994: 691f.

[366] *tasmāt sādhyād vyatiriktam* paraphrasiert *tataś ca tadvyatiriktatvāt* aus ĪAS 4₂₋₃. D.h. *tadvyatiriktatvāt* ist zu verstehen als *sādhyād vyatiriktatvāt*. Das Neutrum *vyatiriktam* verstehe ich als mit *sādhyatvam* aus dem vorangehenden Satz übereingestimmt. Diese Interpretation stimmt auch mit dem Verständnis des Kommentators überein, daß nach des Gegners Ansicht das *sādhyatva* keine Beschaffenheit des Gegenstandes sein soll, das gemeinsame Fehlen mit diesem aber schon; vgl. *sādhyatvam ... nārthadharmas tadvyatirekas tu* ĪAS^{COM} 16₃.

für die Aussage], daß dieses [vom zu Beweisenden Verschiedensein] in allen Fällen am Beschaffenheitsträger des Beispiels erwiesen ist.[367] Wenn aber auch das zu Beweisendessein wegen … (*aicchatvāt*)[368] nicht eine Beschaffenheit des Gegenstandes (*artha*) ist, das von diesem [zu Beweisenden] Verschiedensein (*tadvyatireka*) aber [schon], warum könnte es nicht so sein?[369] Oder es könnte [sonst] nach der Meinung desjenigen, der das Werk des Nachweises zum Ziel hat, nicht einmal das zu Beweisende der Gegenstand sein. Dann (*iti*) muß die Unmöglichkeit, daß [das zu Beweisende] eine Bestimmung des [Gegenstandes] ist, kritisiert werden. Oder wenn man [das] akzeptiert, dann ist es [für den Gegner], da [er] ein arroganter Disputant ist, selbst dann kein Fehler, wenn [er] eine weitere Widerlegung, die sich an diese Meinung anschließt, zu sehen bekommt.

[16,8]Das widerlegt er [nun]: „**Ort**" usw. Wegen des **Abweichens der Beschaffenheitsträger mit [ihren] in Ort, Zeit usw. bestehenden** Besonderheiten **gibt es keinen** Nachweis **der** [jeweiligen] **Verschiedenheit** (*bheda*) [d.h. Ort, Zeit usw.]. Nur ein bestimmter Beschaffenheitsträger ist das Objekt, an dem die Umfassung erfaßt wird, nicht alle. Sind es aber ausschließ-

---

[367] D.h. mit anderen Worten, daß die Lesart *tac ca* dieselbe Bedeutung hat wie *tataś ca* und als Begründung für den nächsten Satz zu verstehen ist.

[368] *aicchatva* ist mir unverständlich und in keinem Wörterbuch belegt. Als Ableitung von *icchā* könnte es sich um eine Verschreibung für *aicchika* "optional, arbitrary, at will" (MONIER-WILLIAMS s.v.) handeln. Möglich wäre auch eine Verschreibung für *aikya*. *aikyatvāt* könnte dann als Synonym zu *asādhāraṇatvāt* verstanden werden.

[369] Der Sinn der Aussage ist unklar.

lich alle (*kiṃ tu sarva eva*)[370] und weil so auch der Beschaffenheitsträger des zu Beweisenden Objekt ist, an dem die Umfassung [erfaßt wird], gibt es keinen Nachweis des Nichtabweichens des gemeinsamen Fehlens (*vyatireka*) mit diesem [zu Beweisenden usw.].

[16,12][Mit dem Folgenden] erklärt er (*vyācaṣṭe*) das Wort „**auch**“[371]: [Der Teil] „**Wenn zunächst einmal ein auf einer Verbindung basierendes Beweisendes erkannt worden ist, gibt es bei einem in einem neuen Dasein bestehenden Entstehen**“ ist [mit dem Teil] „**keinen Zweifel daran, daß [auch] die Grundlage usw. Ursache sind**“ zu konstruieren (*anvaya*). Der erste Grund [d.h. °*sāmarthyāt*] ist für die Erkenntnis, daß [das Beweisende] Beweisendes ist, der zweite wiederum [d.h. *dvitīyavyatirekagateḥ*] ist für die Verneinung, daß die Grundlage usw. Ursache sind. „**Daß [die Grundlage usw.] Ursache sind**“ bedeutet, daß diese [Grundlage usw.] nicht abweichen dürfen. Wenn aber weder das Ursachesein noch das Nichtabweichen gegeben sind, gibt es auch keine Festlegung für eine Umfassung, weil sich [in diesem Fall] die Umfassung auf alle Beschaffenheitsträger erstreckt – das ist entsprechend der eigenen Lehre (*yathāsūtram*)[372] erklärt. Um im Falle einer Umfassung das Abweichen des Ortes usw. und den Ausschluß (*nirāsa*) **der Festlegung jeweils auf [jede einzelne] Grundlage** auch entsprechend der Auffassung (*pakṣa*), [daß die Umfassung] **durch mehrmaliges Sehen** [festgestellt wird], zu erklären, sagt er „**mehrmaliges**“ usw. Dadurch, daß [dieses] **bei**

---

[370] Der Sinn von *na sarva iti. kiṃ tu sarva eva* ist unklar.

[371] Gemeint ist *api* nach *bhūyodarśane* in k.5c.

[372] Vor *yathāsūtram* erwartet man ein die vorangehende Erklärung abschließendes *iti*.

diesem [zu Beweisenden] allein (*tanmātra*) vorkommt, ist das Abweichen der [jeweiligen] Verschiedenheit des Ortes, der Zeit usw. erklärt. Aber übrig bleibt (*pariśiṣṭena*)[373], daß es **keinen Nachweis** (*sādhana*) **der Verschiedenheiten der Beschaffenheitsträger** gibt. Auf diese Weise aber ist es nicht so, daß im Falle einer Umfassung ohne Festlegung auf einen [bestimmten] Beschaffenheitsträger die Umfassung von irgendeinem Beschaffenheitsträger nicht erfaßt wird, [374] abhängig wovon sich das Nichtabweichen des gemeinsamen Fehlens mit dem zu Beweisenden usw. (*sādhyādivyatireka*) ergeben dürfte. – Das ist die Widerlegung des genannten Einwandes (*yathoktacodya*).[375]

---

[373] Die Bedeutung von *pariśiṣṭena* ist unklar. Möglich wäre auch, daß sich der Kommentator damit auf eine bei den Gottesbeweisen von seiten der Naiyāyikas gebrauchte Methode bezieht, nach der, ist die Umfassung der Gemeinsamkeiten einmal erwiesen, eine bestimmte Besonderheit erwiesen sein muß, weil es keine andere Möglichkeit gibt. Vācaspati etwa bezeichnet diese Methode, die bereits Uddyotakara zum Nachweis des *ātman* verwendet (s. 123[178]) als *pariśeṣānumāna* (s. p. 123[179]). Vgl. ferner *tataḥ sāmānyasiddhau pariśeṣāt* ... *kartṛviśeṣasiddhiḥ* NSā 449$_{1-2}$ (zum vollständigen Text und zur Übersetzung s. oben p. 114f). In diesem Falle wäre zu übersetzen: „Aber durch das was übrig bleibt (*pariśiṣṭena*) gibt es **keinen Nachweis** ...“

[374] Der hier mittels einer doppelten Negation wiedergegebene Sachverhalt ist oben (ĪAS^{COM} 16$_{17}$) mit den Worten *sarvadharmiviṣayatvād vyāpteḥ* formuliert.

[375] Das bezieht sich auf den Einwand *nanu* ... *agnisiddhiḥ* (ĪAS 4$_{1-4}$).

zu Strophe 6 und Prosa

[17.2][Einwand:] Selbst wenn es so sein sollte (*evam api*), warum fehlt das Nichtabweichen des gemeinsamen Fehlens mit dem [zu Beweisenden usw.]? Dieses [Fehlen des Nichtabweichens] dürfte sich nämlich dann ergeben, wenn das Sosein auch beim Beschaffenheitsträger des zu Beweisenden erwiesen ist. Aber das Abweichen eines Beschaffenheitsträgers ermöglicht (*prabhavati*) in diesem Fall nicht das Vorhandensein des Abweichens der jeweils von diesem verschiedenen (*tadanyonya*) Beschaffenheitsträger, weil [für dieses Vorhandensein,[376] um erkannt zu werden] ein mehrmaliges Sehen erforderlich ist, da dies auf andere Weise nicht in allen Fällen erwiesen ist. Daher ist das Abweichen nicht [in allen Fällen] erwiesen.

[17.6]Daher sagt er: „**Im Falle eines Dinges aber, dem ein Abweichen zukommt, dessen Vorhandensein einmal erkannt wurde**“; d.h. (*iti*) wenn dieses [Abweichen] vorhanden ist, „**ist ein mehrmaliges Sehen nicht erforderlich**“. So (*iti*) ist die Konstruktion (*sambandha*). [Um zu erklären] „wofür“ [das nicht erforderlich ist] sagt er: **Für das Vorhandensein eines derartigen**, [d.h.] so gesehenen Abweichens, [nämlich] für das Abweichen, das als Vorhandensein [dieses Abweichens] bei einem anderen Beschaffenheitsträger definiert ist, weil ein **einmaliges** (*sakṛt*) Abweichen in nur einem einzigen Fall als Vor-

---

[376] *tadanyonyadharmivyabhicārabhāve* ist m.E. sowohl mit *prabhavati* als auch mit *bhūyodarśanasyāpekṣaṇīyatvāt* zu konstruieren und ist deshalb *prabhavati* nachgestellt, obwohl in den anderen Fällen, ob wie hier mit Lokativ oder mit Dativ konstruiert, das Verbum nachgestellt ist: *tataś caivaṃ dharmivyabhicāro 'nyatra bhāvasambhave prabhavaty eveti* (ĪAS^COM 1711-12); *tyāgāya prabhavet* (ĪAS^COM 1111) und *tathābhāvasaṃśāyāya prabhavati* (ĪAS 52).

handensein [dieses Abweichens] in einem anderen Fall definiert ist, da gerade das Vorhandensein in einem Fall von der Natur des Vorhandenseins in einem davon verschiedenen (*tadanyatra*) ist. Daher aber gereicht eben (*prabhavaty eva*) in dieser Weise das Abweichen von einem Beschaffenheitsträger zur Möglichkeit des Vorhandenseins [dieses Abweichens] in einem anderen. Daher (*iti*) ist erwiesen, daß es das Nichtabweichen des gemeinsamen Fehlens mit dem zu Beweisenden usw. nicht gibt. Auf diese Weise aber hat, wenn man das Abweichen eines Beschaffenheitsträgers erfaßt, das mehrmalige Sehen keinen Nutzen.[377] Oder wenn [das Vorhandensein des Abweichens an einem anderen Träger] möglich ist, hat das mehrmalige Sehen einen Nutzen, weil [dann] das Abweichen vom Beschaffenheitsträger nur aufgrund von mehrmaligem (*asakṛt*) Sehen erwiesen ist. Das (*iti*) ist der Unterschied. **„Bezüglich des Vorhandenseins dieses“** (*tadbhāve*)[378] heißt „bezüglich des Vorhandenseins des Abweichens“. **„So daß“**, d.h. „aufgrund eines Zweifels bezüglich des Abweichens“, **„sich“** [der mit den Worten] ***apūrva*** usw. [angesprochene Umstand] **„ergeben könnte“** (*syāt*). [Auf die Frage] „wo?“ (*kva*) erklärt er **„obwohl das Abweichen [einmal]“** bei irgendeinem „[anderen Beschaf-

---

[377] Ohne Verbesserung des Textes zu *dharmivyabhicāraparigrahe nāsakṛd* stünde die Aussage einerseits im Widerspruch zu den vorangegangenen Erklärungen, die ja zeigen sollen, daß mehrmaliges Sehen nicht erforderlich ist (*na bhūyodṛṣṭyapekṣitā* ĪAS k.6), und andererseits würde sie auch keinen Gegensatz zur gleich folgenden darstellen, so daß sich auch kein *vibhāga* (171s) zwischen den beiden Auffassungen ableiten ließe. Außerdem ist die Formulierung *dharmivyabhicāraparigrahe* m.E. in Anschluß an *vyabhicāraparigrahe ... dharmiṇāṃ* (ĪAS k.5) gewählt.

[378] *tadbhāve* habe ich im Grundtext zu *sadbhāve* verbessert; vgl. oben p. 192[276].

fenheitsträger] **gesehen wurde**"; nämlich (*iti*) bei einem, den man zu nennen beabsichtigt. Für einen derartigen Argwohn nennt er den Grund: **„aufgrund des Sehens von Rauch, obwohl das [Abweichen] nicht vorhanden ist"**. **„Dieses"** bedeutet „Abweichen". Dann nämlich ... **neue Grundlage** (*apūrvāśraya*) ... Umfassung ... [hier bricht das Ms ab]



Appendices



Devendrabuddhis Pramāṇavārttikapañjikā (PVP) zu PV 2.8-16

[44,1]Gegner: Warum sollte es so sein, daß es ein ewiges nichtentstandenes Erkenntnismittel überhaupt nicht gibt?[379] Es dürfte nämlich (*de ltar na, *hi*) so, wie das Alldurchdringendsein etwa des Äthers, die (ihrer) Natur nach gegebene (**siddha*) Erkenntnis des als Gott Angenommenen eben ewig sein. [Antwort:] Das ist nicht so, denn

> [380]**ein ewiges Erkenntnismittel**[381] **gibt es überhaupt nicht,** (8a)

[44,7]Warum?

> **weil die Erkenntnis eines existenten Dinges gültige Erkenntnis ist** (8b)

– [d.h.] weil dies sowohl ein Ding als auch [jetzt] existent ist, ist es ein **existentes Ding. Die Erkenntnis** (**gati*) dieses **existenten Dinges** [bedeutet] das Erkennen (**jñāna*) [von diesem]. **Weil** nur diese **gültige Erkenntnis ist.** [Damit ist folgendes gemeint:] Weil dasjenige, das Objekt der gültigen Erkenntnis ist,

---

[379] *tshad ma ñid yod pa ma yin no* fasse ich entsprechend der in der Anm. 44[a] zum Text angeführten Parallele bei Manorathanandin als Übersetzung von **pramāṇaṃ naivāsti* auf; vgl. auch PV 2.8a *nityaṃ pramāṇaṃ naivāsti = tshad ma rtag pa ñid yod min* PV 2.8a (s. p. 20).

[380] Bei der Übersetzung der Verse folge ich dem Sanskrit.

[381] Vgl. oben p. 21[22].

nur endlich ist, kann wohl, wenn dieses nicht zu allen [Zeiten] existent ist, ebenso auch die Erkenntnis, die dieses als Objekt hat, nicht zu allen [Zeiten] entstehen.

[44,14]**da wegen der Endlichkeit des Erkenntnisobjektes**

– [d.h., daß] aufgrund dessen, daß der Gegenstand, der Objekt der gültigen Erkenntnis ist, endlich ist, **diese** Erkenntnis des existenten Dinges, [d.h.] die dieses zum Objekt hat, **nicht beständig ist** (8cd). [D.h.] die gültige Erkenntnis ist ausschließlich endlich.[382] Beweisformulierung (**prayoga*): Wenn das Objekt einer Erkenntnis, die es zum Objekt hat, nicht existent ist, kann wohl auch das Wesen dieser [Erkenntnis] (*de'i bdag ñid*)[383] nicht existent sein. Wie z.B. das Sehen von Hasenhörnern ein nicht existentes Objekt hat. Auch das Objekt des Sehens eines Dinges, das sich im Zustand des früheren (*sṅa na med pa, *prāgabhāva*) und späteren Nichtseins (*źig nas med pa, *pradhvaṃsābhāva*) befindet,[384] ist nicht existent. Das ist [ein Grund] der in der Nichtbeobachtung der Ursache besteht (**kāraṇānupalabdhi*).

[45,1]Diejenige Erkenntnis [aber], die etwas Endliches als Objekt hat, ist auch selbst (*bdag ñid*) endlich; wie z.B. das Sehen des Feuers durch Devadatta. Auch das Sehen des [von

---

[382] Entsprechend der oben (p. 237[379]) erwähnten Übersetzungspraxis fasse ich *tshad ma ñid rtag pa ma yin no* im Sinne von **anityam eva pramāṇam* auf.

[383] Es ist auch möglich, *de'i bdag ñid* als Bahuvrīhi aufzufassen: „[die Erkenntnis] die vom Wesen des [Objektes]". Angesichts der Formulierung *de ni bdag ñid kyaṅ* im gleich folgenden *prayoga* (PVP$_K$ 45$_1$ [= PVP Q8a8] ist auch eine entsprechende Emendation von *de'i bdag ñid* zu *de ni bdag ñid kyaṅ* („auch diese [Erkenntnis] selbst") denkbar.

[384] Vgl. NBhū 467$_9$: *na hy anutpanne naṣṭe vā vastuni tadgatir yuktā.*

den Gegnern] angenommenen Puruṣa eines endlichen Dinges hat ein Endliches als Objekt. Das ist ein Grund, der in einer wesentlichen Beschaffenheit besteht (**svabhāvahetu*).

[45.1]Gegner: Wenn es so ist, dann mag zwar die Erkenntnis, die ein Endliches zum Objekt hat, eben endlich sein, aber das Erkenntnissubjekt, dem diese Erkenntnis zukommt, ist ewig. [Antwort:] **Weil etwas, das allmählich entsteht,** [d.h.] auch dessen Erkenntnis, **aus Ewigem,** [d.h.] aus dem als Erkenntnissubjekt Angenommenen, **nicht hervorgehen kann** (8'd-9a), [d.h.] weil nicht möglich ist, daß es [daraus] entsteht,[385] ist [das Ewige] nicht dessen[386] Unterstützendes (**upakāraka*) [und] somit nicht mit diesem verbunden.

[45.14]Gegner: Warum entsteht eine Erkenntnis nicht auch aus Ewigem allmählich? [Antwort:] Weil nämlich dasjenige Wesen, wodurch [ein Ewiges] Ursache ist, von bloß einem einzigen [d.h. diesem Ewigen] abhängig ist, kann etwas, das von der Art ist, allein durch dieses zu entstehen, nicht allmählich sein.

[46.1]Gegner: Obwohl [ein Ewiges dazu] fähig ist, produziert es [die Erkenntnis] abhängig von den [ihrerseits allmählich auftretenden] mitwirkenden [Ursachen] allmählich (*śol bar*). [Antwort:] Das ist nicht richtig. Warum?

> **da eine Abhängigkeit [dieses Ewigen] nicht möglich ist,** (9b)

---

[385] Die im Tibetischen redundant erscheinende Erklärung von *skye mi ruṅ phyir ro //* (9a) durch *skye ba mi ruṅ ba'i phyir* dürfte etwa einem **utpatter ayogāt* entsprechen. So kommentiert jedenfalls Prajñākaragupta in PVA 33$_{28}$ *pāda* 9a (*utpattiviśleṣāt*).

[386] Es ist auch möglich, daß *de* nicht das, was allmählich entsteht, aufgreift, sondern das Ewige meint: „... ist dieses [Ewige] nicht [dessen] Unterstützendes ...“

Woraus ergibt sich das?

> **weil es auf keinerlei Weise unterstützt werden kann.** (9c)

[46,6]Welche Abhängigkeit gibt es für etwas, das durch andere [mitwirkende Ursachen], da es ewig ist, nicht beeinflußt (*khyad par du bya ba*) werden kann? Das wurde schon oft erklärt. Weil es daher für die Erkenntnis und das Erkenntnissubjekt überhaupt kein Verhältnis von zu Unterstützendem und Unterstützendem gibt, ist [ein ewiges Erkenntnissubjekt] nicht mit einer [allmählichen] Erkenntnis versehen. Beweisformulierung: Es ist nicht richtig etwas (*gaṅ źig*), das mit einem anderen (*gaṅ daṅ lhan cig*) nicht im Verhältnis von zu Unterstützendem und Unterstützendem steht, als mit diesem versehen zu bezeichnen (*tha sñad bya ba*); wie z.B. irgend ein [ganz] anderes, das mit diesem (*'ga' źig*) keine Verbindung hat. Die Erkenntnis eines Dinges aber, wie es ist (**vastutattva*), steht nicht mit einem als ewig angenommenen Ding im Verhältnis von zu Unterstützendem und Unterstützendem. Das ist [ein Grund], der in der Nichtbeobachtung des Umfassenden (**vyāpakānupalabdhi*) [besteht].

[47,1]Gegner: Wenn es so ist, dann mag [Gott] eben nicht ewig sein,[387] aber der Endliche, der seinem Wesen nach gegeben ist, dürfte eben das Erkenntnismittel (**pramāṇa*) und zu allen Zeiten existent sein. [Darauf sagt er:] **Auch im Falle eines Endlichen,** [d.h.] wenn man [ihn als endlich] annimmt, **gibt es keine Gültigkeit** (9d). Das bedeutet, daß (*sñam du sems pa'i ... źes bya ba'i don*) man [die Gültigkeit] nicht als seiend behandeln kann, weil es eben keine gültige Erkenntnis in Form

---

[387] D.h. nach Manorathanandin „von der Natur aufeinanderfolgender Phasen (*aparāparakṣaṇātmaka*)" (PVV_K $75_{9\text{-}10}$ = PVV^2 101_{9}).

von Schlußfolgerung gibt. Die Beweisformulierung wiederum [lautet]: Im Falle von etwas, das (*gaṅ źig ... de ni*) ohne gültige Erkenntnis ist, die eine gewisse [Beschaffenheit von ihm] (*gaṅ*) als [bei ihm] vorhanden beweist, wird von einem Vernünftigen (**prekṣavat*) für dieses eine vorhandene Beschaffenheit (**artha*) nicht festgestellt. Wie z.B. im Falle von irgend etwas [anderem], das eine Beschaffenheit hat, die keine [sie beweisende] gültige Erkenntnis hat. Auch beim [von euch] angenommenen endlichen Puruṣa, dem eine dem Wesen nach gegebene Gültigkeit zukommt, gibt es kein deren Existenz Beweisendes (**sādhana*). Das ist eine Nichtbeobachtung, die das Behandeln als seiend negiert (**sadvyavahārapratiṣedhānupalabdhi*).[388]

[47,13]Gegner: Welches ist nun das Beweismittel (**sādhana*) für die Gültigkeit (**prāmāṇya*) des als gültige Erkenntnis Entstandenen (**pramāṇabhūta*)[389], der von Euch [als höchste Au-

---

[388] Vgl. dazu Dharmakīrtis Definition der ersten der beiden Arten von *anupalabdhi:* ***apravṛttiḥ pramāṇānām*** *– anupalabdhiḥ –* ***apravṛttiphalāsati*** */ sajjñānaśabdavyavahārapratiṣedhaphalā, upalabdhipūrvakatvāt teṣām iti* PVSV 4₅₋₉ = „**Die Untätigkeit gültiger Erkenntnisse,** [d.i.] eine Nichtbeobachtung, **resultiert in Untätigkeit in bezug auf etwas Nichtseiendes.** D.h. [sie] resultiert in einer Verneinung des Erkennens, Bezeichnens oder Behandelns [von etwas] als seiend, denn diese setzen eine Beobachtung voraus." Vgl. den Abschnitt „4.1. Voraussetzungen der Dharmakīrtischen *anupalabdhi*-Lehre" in KELLNER 1997: 103-109.

[389] Die Interpretation von *pramāṇabhūta* basiert auf Devendrabuddhis Erklärung von PV 2.7ab' (*tadvat pramāṇaṃ bhagavān*), wo er sagt, daß der Buddha aufgrund seiner Ähnlichkeit mit den gültigen Erkenntnissen, die darin besteht, daß er wie diese verläßlich ist (*avisaṃvādin* PV 2.1'a) ist und eine nicht erkannte Sache erkennen läßt (*ajñātārthaprakāśa* PV 2.5c'), in übertragener Weise als *pramāṇa* bezeichnet wird. Text und Übersetzung dieser Stelle finden sich in TILLEMANS 1993: 6-7. Buddha ist also nicht selbst gültige Erkenntnis, sondern ‚gleichsam gültige Erkenntnis'. Diesen Umstand bringt Jinendrabuddhi in seiner Erklärung

→

torität] angenommenen wird? [Antwort:] Er beherrscht (*nan tan du mdzad pa, *anutiṣṭhati*) die seine Gültigkeit realisierenden Mittel (**sādhana*). Daher ist richtig, daß [er] eben gültige Erkenntnis ist. Das haben wir bereits [vorher] erklärt.[390]

---

von *pramāṇabhūta* im Maṅgalaśloka des PS deutlich zum Ausdruck, wenn er sagt, daß wie in Verehrungen ‚Du bist der Meru, Du bist der Ozean' usw. der Vergleich verstanden wird, ohne daß ein Vergleichswort gebraucht wird, ebenso bei der Verehrung des Erhabenen als *pramāṇa* die übertragene Verwendung im Sinne eines Vergleiches gemeint sei (PSṬ A 1b4-5): ***pramāṇabhūtāye****tyādi. yathā – tvaṃ merus tvaṃ samudro 'si nātha tvaṃ kalpapādapaḥ / tvaṃ suvaidyaḥ pradīpas tvaṃ tvam eva paramaḥ plavaḥ // ity atrevaśabdaprayogam antareṇāpi tadartho gamyate, tathehāpīti bhagavān pramāṇam iva* ***pramāṇam****.*

[390] Vgl. *de'i sgrub par byed pa nan tan du byed pa las kyaṅ tshad ma ñid yod par gyur pa de'i phyir / bcom ldan 'das ni tshad ma ñid yin par rigs so //* PVP Q7b7-8a1 = „Auch weil er die die [Gültigkeit] realisierenden Mittel beherrscht, kommt [ihm] die Gültigkeit zu. Daher ist es richtig, daß der Erhabene eben gültige Erkenntnis ist." Der von Devendrabuddhi dort anschließend vorgebrachte *prayoga* ist bei Vibhūticandra im Original erhalten, wobei Sāṅkṛtyāyana die zusammengehörige Marginalie auseinandergenommen und falsch zugeordnet hat. Die jeweils in der ersten Fußnote von PVV[1] p. 10 und p. 11 wiedergegebenen Marginalien gehören zusammen und sind von Vibhūticandra zu PVV[1] 103 angemerkt: *tataḥ sādhanāpekṣā*[A] *pramāṇatā yuktā, bhagavataś ca prāmāṇyasādhanaṃ vakṣyamāṇam.*

[A] = Vibhū 11[1]: *yo yatsādhanam*[a] *aviparītam anutiṣṭhati tasya tatprāptir bhavati / yathāturasyārogyasādhanam aviparītam anutiṣṭhataḥ,* und Vibhū 10[1]: *anuṣṭhitaprāmāṇyāviparītasādhanaś ca bhagavān iti svabhāvahetur.* Das entspricht PVP D7a3-4 = Q8a1-2: *sbyor ba ni gaṅ gis sgrub par byed pa gaṅ*[a] *phyin ci ma* (*ma* D : o.E. Q) *log par nan tan du byas pa des* (des Q : de D) *ni de thob par 'gyur te / dper na nad pas nad med pa sgrub par byed pa phyin ci ma log pa nan tan du byas pa lta bu'o // bcom ldan 'das kyaṅ tshad ma ñid kyi sgrub par byed pa phyin ci ma log pa nan tan mdzad pa can yin no źes bya ba*

→

[47,16]Gegner: Auch für diesen [d.h. für Gott] gibt es natürlich Beweismittel: Körper, Unbelebtes und Sinne[391] setzen einen mit einem außerordentlichen Geist versehenen (**atiśaya-buddhimat*) Puruṣa voraus, weil sie nach einer Ruhe in Tätigkeit treten, weil sie eine besondere Struktur haben und weil sie zur Zweckerfüllung fähig sind. Daher ist die [von dir ange-

ni raṅ bźin gyi gtan tshigs so // = „Beweisformulierung (*prayoga*): Wer das Mittel wofür[a] richtig beherrscht, für diesen gibt es ein Erreichen von diesem, wie für einen Kranken (*ātura*), der die Mittel zur Genesung beherrscht. Und wem die richtig beherrschten Mittel für die Gültigkeit zukommen, das ist der Erhabene. Das ist ein *svabhāvahetu*."

[a] Bei der tibetischen Übersetzung *gaṅ gis sgrub par byed ba gaṅ* für *yo yatsādhanam* muß man davon ausgehen, daß die Übersetzer den Sinn des *prayoga* insofern mißverstanden haben, als sie das Kompositum *yatsādhanam* nicht als solches erkannt, sondern *yat* als auf *sādhanam* bezogen aufgefaßt haben. Dementsprechend wäre zu übersetzen: „Wer welches Mittel richtig beherrscht, dieser dürfte dieses erreichen ..." Diese Beweisformulierung wurde von Jinendrabuddhi übernommen, wobei die tibetische Übersetzung den Sinn richtig wiedergibt: *gaṅ gaṅ gi sgrub par byed ba phyin ci ma log pa rjes su sgrub pa des de thob pa srid pa yin te / dper na nad med pa'i sgrub par byed pa phyin ci ma log pa rjes su sgrub pa'i nad pa rnams bźin / bcom ldan 'das kyaṅ tshad ma'i sgrub par byed* [2] *pa phyin ci ma log pa rjes su bsgrubs pa yin no // raṅ bźin no* // PSṬ D5a1-2.

[391] Vgl. ***lus** ni sems can gyi lus so // **gnas** ni snod kyi 'jig rten no // **byed pa** ni dbaṅ po'o* // PVṬ$_K$ 59$_{10\text{-}11}$ (= PVṬ Q99a4) = „**Körper** (*tanu*) ist der belebte Körper. **Unbelebtes** ist die unbelebte Welt. **Sinn** (*karaṇa*) ist die Sinnesfakultät (*indriya*)." Ähnlich Kamalaśīlas Interpretation von *vaiśvarūpya* in TS 80: ***vaiśvarūpyaṃ** sattvabhājanalokasya* (= *sems can daṅ snod kyi jig rten* TSP$_{tib}$ 173b6) *vaicitryam* TSP 65$_{20\text{-}21}$ = „**Die gesamte Vielfalt** ist die Vielfalt der belebten und unbelebten Welt."

führte] Beweisformulierung „Im Falle von etwas, das (*gaṅ źig ... de ni*) ohne gültige Erkenntnis ist, die eine gewisse [Beschaffenheit von ihm] (*gaṅ*) als [bei ihm] vorhanden beweist." usw.[392] [im Fall von Gott] nicht bewiesen.

[48,3]Was immer (*gaṅ daṅ gaṅ, *yad yad*) nach einer Ruhe in Tätigkeit tritt, das setzt eine Lenkung (**adhiṣṭhāna*) durch einen mit einem außerordentlichen Geist versehenen Menschen/Puruṣa[393] voraus, wie z.B. eine Axt (*ste'u, *vāsi/vāsī*). Auch bei den Körpern, beim Unbelebten und bei den Sinnen der Welt, bezüglich welcher es eine Meinungsverschiedenheit gibt, ist es [so], weil sie nach einer Ruhe in Tätigkeit treten.

[48,9]Was mit einer besonderen Struktur versehen ist, das setzt einen mit einem außerordentlichen Geist versehenen Menschen/Puruṣa voraus, wie z.B. ein Tempel (*gźal yas khaṅ, *vimāna*). Auch Körper und Unbelebtes usw. sind mit einer besonderen Struktur versehen.

[48,12]Was die Fähigkeit zur Zweckerfüllung (**arthakriyā*) hat, das tritt für die eigene Zweckerfüllung [nur] insofern in Tätigkeit, als es die Lenkung durch einen mit einem außerordentlichen Geist versehenen Menschen/Puruṣa voraussetzt, wie z.B. ein Kriegsbeil (*dgra sta, *āyudha* od. *paraśu*).[394] Auch beim

---

[392] Vgl. PVP$_K$ 476-7 (= PVP Q9a2-3): *sbyor ba yaṅ gaṅ źig gaṅ yod par sgrub par byed pa'i tshad ma yod pa ma yin pa de ni ...*

[393] Vgl. oben p. 121[174].

[394] Die Formulierung *don byed pa'i bdag ñid la* kann ich nicht sinnvoll konstruieren. Da die beiden zuvor genannten Beweisformulierungen mit den Gründen ‚Tätigkeit nach einer Ruhe' und ‚Besonderheit der Struktur' Uddyotakaras Beweise aufgreifen (s. oben pp. 33ff „zu Strophe 10") gehe ich auch in diesem Fall davon aus, daß sich Devendrabuddhi auf Uddyotakara bezieht, wobei die bereits oben (p. 36[41]) genannte Aussage Uddyotakaras als Ausgangspunkt dieses *prayoga* gedient haben könnte: →

Körper, beim Unbelebten und bei den Sinnen gibt es jeweils (*la lar*) die Fähigkeit zur Zweckerfüllung. So lautet die Beweisformulierung.

[48,17][Daher sagt Dharmakīrti] folgendes: Bei denjenigen Beweisenden, die [vom Gegner] als in der Wirkung bestehende Gründe angenommen werden,

> **wie Tätigkeit nach einer Ruhe, Besonderheit der Struktur und Zweckerfüllung** (10ab)

[48,20]– mit dem Wort „**wie**" [meint er] auch andere diese [zu Beweisenden][395] Beweisende – **besteht ein Beweis von etwas, das [auch von uns] angenommen wird.** [D.h.] es liegt ein Be-

---

NV 957₉₋₁₁: *buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni pravartante, acetanatvāt, vāsyādivat.* Die PVP-Stelle *don byed pa'i bdag ñid la*, die etwa **svāyām arthakriyāyām* wiedergibt, entspricht in NV *svāsu dhāraṇādikriyāsu.* Wenn man davon ausgeht, daß die tibetischen Übersetzer irrtümlicherweise *arthakriyāyām* als Attribut von *svāyām* wiedergegeben haben, kann man den Text zu *bdag ñid kyi don byed pa la* verbessern und so die beiden Aussagen in Einklang bringen. Die Übersetzung geht von diesem verbesserten Text aus.

[395] Der Plural von *de dag* ist nach Śākyabuddhi merkwürdig. Nach ihm ist damit nämlich nur *īśvara* gemeint: ***de dag sgrub par byed pa gźan dag** ces bya ba ni dbaṅ phyug sgrub par byed pa dag ste / gaṅ sems med pa de ni skyes bu blo daṅ ldan pa sṅon du soṅ ba can yin te / dper na ste'u la sogs pa lta bu'o // lus daṅ byed pa la sogs pa yaṅ sems med pa yin no źes bya ba de lta bu la sogs pa **la'o** //* PVṬK 606-10 (= PVṬ Q99b1-2) = „**Andere diese [zu Beweisenden] Beweisende**' heißt Gott Beweisende; nämlich derartige wie: Was ungeistig (*acetana*) ist, setzt einen mit Geist versehenen Menschen voraus, wie etwa eine Axt. Auch Körper, Sinne usw. sind ungeistig." Möglich ist auch, daß nach *dbaṅ phyug* (**īśvara*) ein „usw." (*sogs pa, *ādi*) ausgefallen ist. Mit *de dag* bezieht sich Devendrabuddhi wohl auf die beiden bei Dharmakīrti vorher in k.8-9 angesprochenen ewigen und endlichen gültigen Erkenntnisse, die dann als Gott oder Veda usw. zu verstehen sind.

weis von [bereits] Bewiesenem vor (**siddhasādhana*), weil Körper, Unbelebtes und Sinne usw. aller Wesen, die sich direkt oder indirekt (*dṅos sam brgyud pas*) zueinander als zu Unterstützende und Unterstützende verhalten, aus einem besonderen Willen (*sems pa, *cetanā*) [aller Wesen][396], der als Geist (*blo, *buddhi*) definiert ist, hervorgehen (*mṅon par grub pa, *abhinir√vṛt*).[397]

[49,7]Wird aber das Voraussetzen einer Lenkung durch einen Geist (**buddhi*) eines einzigen besonderen Puruṣa, der unabhängig ist von Unterstützenden, die von ihm verschieden sind, bewiesen, dann **ist [das zu Beweisende] im Beispiel nicht erwiesen.** Das bedeutet, daß das Beispiel vom zu Beweisenden

396 Mit *sems pa'i khyad par* (**cetanāviśeṣa*) ist hier das individuelle und allgemeine, als Wille definierte Karma gemeint. Vgl. dazu die Anmerkungen pp. 271[443] & 275[451] in der Übersetzung von Manorathanandins PVV.

397 Die Konstruktion des Satzes folgt der Erklärung Śākyabuddhis: „Eben dieses besagen [die Worte] ‚**direkt oder indirekt**' usw. [Der Kasus bei] ‚**aller Wesen**' ist ein Genitiv der Verbindung (**sambandhaṣaṣṭhī*) abhängig von ‚**Körper, Unbelebtes und Sinne usw.**' und von ‚**einem besonderen Geistigen**'. Auch der [Kasus bei] ‚**Körper, Unbelebtes und Sinne usw.**' ist ein Genitiv abhängig vom Ausdruck ‚**weil hervorgehen**'. Das bedeutet: ‚Weil Körper, Unbelebtes und Sinne usw. aller Wesen aus einem besonderen Willen, der mit allen Wesen verbunden ist, hervorgehen.'" (*de ñid ni **dṅos sam brgyud pas** źes bya ba la sogs pa smos te **sems can thams cad kyi** źes bya ba ni **lus daṅ gnas daṅ byed pa la sogs pa dag gi** źes bya ba la ltos pa daṅ **sems pa'i khyad par** la ltos nas 'brel pa'i drug pa yin no // **lus daṅ gnas daṅ byed pa la sogs pa dag gi** źes bya ba 'di yaṅ **mṅon par 'grub pa'i phyir** źes bya ba'i tshig la ltos nas drug pa yin no // sems can rnams kyi lus daṅ gnas daṅ byed pa gaṅ yin pa de rnams ni sems can thams cad daṅ 'brel pa'i sems pa'i khyad par las mṅon par 'grub pa'i phyir ro źes bya ba'i don to //* PVṬ$_K$ 60$_{15-24}$ (= PVṬ Q99b$_{4-7}$)."

frei ist. Das in Tätigkeit Treten der Axt usw. kraft der Lenkung durch einen derartigen Puruṣa oder ein ebenso zustandegekommener (*grub pa, *siddha*) Palast usw. oder die Zweckerfüllung eines Kriegsbeils selbst usw., die von einem derartigen Puruṣa gelenkt sind, wird nicht gesehen. Bei all diesen [Beispielen][398] unterstützen (*ñe bar sbyor ba, *upa√yuj*) nämlich viele [mit Geist versehene] Wesen (*sems can, *sattva*) direkt oder indirekt [das Zustandekommen der Wirkung]. Weil es, sofern unter den Unterstützenden wiederum alle die [Wirkung] unterstützen, die Wirkung nicht gibt, wenn auch nur ein einziges [Unterstützendes] fehlt, gibt es keine Feststellung, [welches] die wichtigste der Eigenschaften (**guṇapradhāna*) ist. Daher gibt es [unter diesen] kein Besonderes, das [für das Entstehen der Wirkung] die wichtigste der [am Ursachenkomplex beteiligten] Eigenschaften ist.

[50,2]**Oder aber es besteht ein Zweifel** (10d) bezüglich der Gründe „weil sie nach einer Ruhe in Tätigkeit treten" und „weil sie zur Zweckerfüllung fähig sind"; d.h. sie sind wegen eben dieses derartigen Puruṣa[399] auch nicht eindeutig (**anaikāntika*), weil sich, wenn dieser als von einem anderen derartigen Puruṣa Gelenkter jeweils nach einer Ruhe (**sthitvā sthitvā*)[400] bezüglich der Körper usw. tätig ist, ein *regressus ad*

---

[398] Vgl. ***thams cad du ste'u la sogs pa la'o*** // PVṬK 621 (= PVṬ Q100aB)

[399] Auch Śākyabuddhi bestätigt die oben (p. 121[174]) erwähnte unterschiedliche Verwendung des Terminus *puruṣa*, wenn er *skyes bu* (*puruṣa*) mit *dbaṅ phyug* (*īśvara*) paraphrasiert; vgl. ***de lta bu'i rnam pa can gyi skyes bu de ñid kyis*** *źes bya ba ni dbaṅ phyug gis so* // PVṬK 6211-12 (= PVṬ Q100b3)

[400] *sdod ciṅ* / *sdod nas* dürfte hier wohl *sthitvā sthitvā* wiedergeben; vgl. ... *sthitvā sthitvā kāryaṃ pravartayati* VibhūK 80A (= Vibhū 13[2]); ... *sthitvā sthitvā kāryakarmāṇi* ... J 26510; ... *sthitvāsthitvāpravṛttidhar*-

→

infinitum ergibt. Eben daher [d.h. wegen des *regressus ad infinitum*] verwirklicht er [auch] eine Zweckerfüllung nicht als ein von einem derartigen Puruṣa Gelenkter. Auch zu sagen: „Dieser handelt auch nicht nach einer Ruhe" ist nicht richtig, weil sonst folgt, daß er bezüglich aller Wirkungen auf einmal handelte. Auch erfüllt er keinen Zweck, weil sonst sein Wesen beeinträchtigt ist.

[50,16]Außerdem ist der Grund[401] unerwiesen (**asiddha*) und weil er nicht [vom zu Beweisenden] umfaßt ist, eben auch nicht eindeutig (**anaikāntika*).[402]

---

makatvāt ... R 40$_{15}$.

[401] Nach PVṬ$_K$ 63$_{13-14}$ (= PVṬ Q101a$_{2-3}$) sind alle drei Gründe gemeint: *gźan yaṅ źes bya ba la sogs pa la sdod nas 'jug pa la sogs pa'i gtan tshigs **ma grub pa** yin no* //

[402] Nach den Regeln der tibetischen Grammatik kann *ma grub pa* nur als zur Begründung gehörig konstruiert werden: „Außerdem ist der Grund [‚Tätigkeit nach einer Ruhe'], weil er unerwiesen (*asiddha*) und nicht [vom zu Beweisenden] umfaßt ist, eben auch nicht eindeutig (*anaikāntika*)." Das ist aber unsinnig. Ein Grund ist nämlich *asiddha*, wenn die *pakṣadharmatā* nicht gegeben ist, und *anaikāntika*, wenn die Umfassung nicht in Ordnung ist. Das Unerwiesensein kann aber keine Begründung dafür sein, daß der Grund *anaikāntika* ist. Aus diesem Grund muß *ma grub pa*, obwohl syntaktisch an falscher Stelle, was wohl auf die Sanskritvorlage zurückzuführen sein dürfte, als Prädikat aufgefaßt werden. Auch Śākyabuddhi faßt *ma grub pa* so auf; vgl. oben Anm. 401. Warum die Gründe unerwiesen und nicht eindeutig sind, faßt Devendrabuddhi später zusammen: *des na spyi gtan tshigs yin na khyab pa med pa'i phyir / the tshom za ba daṅ khyad par yin na ni ma grub pa yin no* // PVP$_K$ 54$_{5-7}$ (= PVP Q11a$_6$); zur Übersetzung s. p. 254. Wenn man also von der Struktur im Allgemeinen ausgeht, so setzt diese keinen geistigen Urheber voraus und somit ist sie nicht davon umfaßt. Dadurch ist die Struktur im Allgemeinen als Grund nicht eindeutig bzw. zweifelhaft. Geht man aber von der besonderen Struktur aus, bei der die Umfassung

→

[50,18]Wenn es also bei Bergen usw. eine Struktur von gerade der Art gäbe,[403] wie man sie sich [jeweils] nach den Besonderheiten der Paläste, Wachtürme und Torbauten[404] richtend als ein Erkennen[405] voraussetzend gesehen hat und aufgrund von deren Sehen sich einem, obwohl er die Errichtung des [vorliegenden Palastes usw.] (*de'i byed pa*) nicht gesehen hat, die Erkenntnis, daß [sie] hergestellt sind, einstellt, [dann] dürfte es diese [Erkenntnis auch bei diesen] geben.[406] Deshalb[407] gibt es

---

erwiesen ist, so kommt sie bei Bergen usw. nicht vor. Es ist also die *pakṣadharmatā* nicht gegeben und somit ist diese als Grund unerwiesen.

[403] Die Korrektur stützt sich auf die Formulierungen *yādṛśaṃ ... dṛṣṭam yadi tādṛg eva* bei Śaṅkarasvāmin (vgl. Anm. 406) und ... *ci 'dra ba de daṅ 'dra ba ñid gal te ... gyur na der 'gyur te* PVṬ$_K$ 63$_{26-27}$ (= PVṬ Q101a$_6$).

[404] Eine ähnliche Reihe findet sich bei Vācaspatimiśra: *prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ* NVTṬ[2] 953$_{2-3}$ und 1151$_{24-25}$. *khaṅ bzaṅs* (Palast) dürfte *prāsāda* wiedergeben. *sgo khaṅ* (Torbau) ist zwar für *niryūha* belegt, es könnte aber auch *gopura* übersetzen. *steṅ khaṅ* ist in den Wörterbüchern gar nicht belegt, es könnte aber *aṭṭāla* (Wachturm) entsprechen.

[405] Bei der Formulierung *blo sṅon du soṅ ba can gyis* („als ein Erkennen voraussetzend") handelt es sich nicht um einen Überlieferungsfehler für *blo daṅ bcas pa sṅon du soṅ ba can gyis* („als einen Geistigen voraussetzend"), vielmehr hat sich Devendrabuddhi an Dharmakīrtis Formulierung im PVin 3 (s. unten 257[422]), die auch bei Dharmottara belegt ist, angelehnt, die ihm hier als Vorlage gedient hat. Darüber hinaus wird dieser Ausdruck weiter unten (PVP$_K$ 54$_{10}$) von ihm selbst noch einmal verwendet. Vgl. auch oben p. 200[294].

[406] Die Formulierung stimmt teilweise wörtlich mit derjenigen Śaṅkarasvāmins überein, die er in einem buddhistischen *pūrvapakṣa* referiert, den er der Widerlegung vorausschickt; vgl. oben p. 59[77]. Vgl. auch TSP 62$_{9-10}$: ... *yadupalambhād akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir bhavati ...*

[das Entstehen dieser Erkenntnis] nicht. Dementsprechend ist es auch bei [den Gründen] wie ,Tätigkeit nach einer Ruhe' zu erklären.

Bewiesen sind Anordnung usw. von der Art, wie sie sich nach dem Vorhandensein und Fehlen des Lenkers richten. (11ab)

[51,8]Vorhandensein, wenn der Lenker vorhanden ist, und Fehlen, wenn er fehlt; bei welchen [das] gegeben ist (*gaṅ la yod pa*), das sind **Anordnung usw.**, die **sich nach dem Vorhandensein und Fehlen richten**. Durch die Nennung des Wortes **,usw.'** ist [der Grund] ,Tätigkeit nach einer Ruhe' mit einbezogen. **Welches** Voraussetzen des Geistes eines besonderen Lenkers **aus dieser** Anordnung **erschlossen wird, das ist richtig.** (11cd).

[51,15][Ein Erschließen] eines Puruṣa, der **bei einem [von anderem] verschiedenen**, [d.h.] bei einem insofern [von anderem] verschiedenen **Ding**, als die Struktur besonders (**viśeṣa*) ist, als Urheber **erwiesen ist, aufgrund von etwas, das nicht verschieden ist**, d.h. (*ni*) [aufgrund] einer nicht besonderen Struktur [ist nicht richtig].[408] In welcher Weise nicht verschieden? **Durch Wortgleichheit**. Es ist nämlich (*'di ltar, *hi*) auch dieses das durch das Wort „Struktur" zu Bezeichnende. Ebenso ist auch bei den Formulierungen ,Tätigkeit nach einer Ruhe'

---

[407] D.h. weil es eine derartige Struktur bei den Bergen usw. nicht gibt.

[408] *dbyibs kyi khyad par med pa ni* als Paraphrase von *abhedinaḥ* dürfte ein Sanskrit *saṃsthānāviśeṣāt* wiedergeben, das bei Manorathanandin *sanniveśamātrāt*, „aufgrund der Anordnung an sich", entspricht; vgl. PVV_K 817-9 (= PVV^2 1319-21): ***vastubhede** ghaṭe **prasiddhasya** puruṣa-pūrvakatvasya sanniveśa iti **śabdasāmyād abhedinaḥ** sanniveśamātrāt parvatādau **na yuktānumitiḥ** pāṇḍudravyād iva hutāśane.*

usw. das zu Bezeichnende [nur durch diese Wortgleichheit nicht verschieden].[409] Weil sie nur insofern nicht verschieden sind, als das Wort für sie gleich ist, **ist das Erschließen** des Voraussetzens eines besonderen Geistigen **nicht richtig** (12c). Gleich wem?

[51,25]**Wie [das Erschließen] aufgrund einer weißen[410] Substanz im Falle von Feuer.** (12d)

[52,1]Wie es, wenn man im Fall einer besonderen (**viśeṣa*) weißen (*sṅon po*) Substanz, dem Träger der Beschaffenheit (**dharmin*), aus Feuer entstanden zu sein, die Besonderheit [411] (**viśeṣa*) völlig außer acht läßt (*yoṅs su bor nas*), nicht richtig ist, daß einer, der das [eine] Verbundene [nämlich Rauch] der im Verhältnis von Hervorzubringendem und Hervorbringendem Stehenden nicht sieht, aufgrund der in der weißen Substanz bestehenden Gemeinsamkeit ein Feuer erkennt, ebenso ist es auch hier nicht richtig, aus der Gemeinsamkeit [den Urheber] zu erschließen, wenn man diejenige besondere Struktur, die als Wirkung des Menschen (*puruṣa*) gesehen wurde, außer acht läßt (*bor nas*). Daher ist eine derartige (*de 'dra ba*) Gemeinsamkeit nicht von der Tätigkeit des Menschen (*puruṣa*)

---

[409] Möglich ist auch folgende Übersetzung: „Ebenso ist es auch bei der Formulierung ‚Tätigkeit nach einer Ruhe' usw. zu erklären."

[410] Hier ist *pāṇḍu* durch *sṅon po* übersetzt, während es in PV_{tib} durch *skya bo* ("pale, whitish, yellow" – SARAT CHANDRA DAS, *Tibetan English Dictionary*) wiedergegeben wird. *sṅon po*, das hauptsächlich *nīla*, „blau / dunkel", wiedergibt, steht auch für Skt. *harita*, ("yellowish, pale yellow" – MONIER-WILLIAMS). Insofern bleibe ich hier und auch im folgenden bei der Übersetzung „weiß", füge aber in der Klammer *sṅon po* hinzu.

[411] D.h. die Beschaffenheit, Wirkung des Feuers zu sein.

umfaßt [und] somit (*de ltar na*) [als logischer Grund verwendet] nicht eindeutig.[412]

[52,9]Ferner: Gerade diese besondere Struktur, die genannt wurde, indem sie bei den Bergen usw. als Grund [für das Voraussetzen eines Geistigen] angeführt wurde (**upanyasta*), diese ist nicht erwiesen (**asiddha*). Diese [als Grund] für das Voraussetzen des Geistes des Menschen (*puruṣa*) angeführte [Struktur], die als dessen Wirkung erwiesen ist, gibt es nämlich bei den Bergen usw. nicht.

[52,13]Diejenige [Struktur], die gestützt darauf, daß sie sich nach den eigenen Verschiedenheiten der besonderen Paläste usw. richtet, von anderen als sie gesondert ist, [und] aufgrund von deren Sehen einem Menschen (**loka*) selbst dann die Erkenntnis, daß sie hergestellt sind (**kṛtabuddhi*), entsteht, wenn er die Errichtung nicht gesehen hat, diese gibt es bei den Bergen usw. nicht. Ebenso verhält es sich auch in den Fällen von Axt usw. mit den in der Tätigkeit nach einer Ruhe usw. bestehenden Besonderheiten. Somit (*de ltar na*) sind die Gründe unerwiesen.

[52,20]**Andernfalls**, [d.h.] wenn man aus einer deshalb [mit dem zu Beweisenden] unverbundenen Gemeinsamkeit, weil [die beweisende Beschaffenheit] aufgrund irgendeiner Ähnlichkeit [irrtümlich] auf eben dieses [angeblich Beweisende] übertragen wurde, eine Schlußfolgerung anstellte, nachdem

---

412 Vgl. ***de bas na spyi de 'dra ba*** *żes bya ba la sogs pas* ***khyab pa med pa'i phyir daṅ gtan tshigs ma ṅes pa ñid kyaṅ yin no*** *żes bśad pa gaṅ yin pa de mjug sdud par byed do* // PVṬ$_K$ 646-9 (= PVṬ Q101a8-101b1) = „Mit [den Worten] ‚**daher ist ein derartiges Gemeinsames**' usw. faßt er das (in PVP$_K$ 5016-17 = PVP Q10a4) Gesagte, nämlich ‚**weil er nicht umfaßt ist**' und ‚**ist der Grund auch nicht eindeutig**' zusammen (**upasaṃhāra/nigamana*)."

man diejenige Struktur usw., als von welcher Art sie vom zu Beweisenden begleitet werden,[413] außer acht gelassen hat, dann **wäre** aufgrund dessen, **weil[414] eine gewisse Modifikation von Lehm, etwa ein Topf, von einem Töpfer angefertigt wird, erwiesen, daß auch ein Termitenhügel von diesem angefertigt**, d.h. (*te*) vom Töpfer angefertigt **wird**. D.h. (*dper na, *tad yathā*) wie der Topf usw. ist auch der Termitenhügel, weil er eine Modifikation von Lehm ist, eben vom Töpfer **angefertigt**. Dies aber wird [auch vom Gegner] nicht angenommen. Daher dürften [die Gründe] auch für den Gegner (*gźan*) nicht erwiesen sein.

[53,8]Gegner: Weil bei einer Gemeinsamkeit als Grund die Besonderen angenommen werden, ist dies doch wohl eine *kāryasama* [genannte Pseudowiderlegung].

[53,10][Antwort:] Das ist nicht so, denn (*'di ltar*) eine *kāryasama* [genannte Pseudowiderlegung] wird nur im Fall einer Umfassung der im Verursachtsein bestehenden Gemeinsamkeit durch die im Endlichsein bestehende Gemeinsamkeit angenommen. [Nämlich:] Wenn man **bei einer Wirkung**, [etwa] dem Verursachtsein, **die, weil sie vom zu Beweisenden begleitet wird, auch als Gemeinsamkeit ein Beweisendes ist**, fragt, ob dieser im Verursachtsein bestehende Grund vom Wesen des Tones (**śabda*) oder vom Wesen des Topfes (**ghaṭa*) ist, ist dieses [Verursachtsein], wenn es [vom Wesen] des Topfes ist, beim Ton nicht erwiesen, da es [dort] nicht vorkommt; und wenn das Verursachtsein des Tones Grund ist, ist das Beispiel frei vom Beweisenden. Somit wird derjenige **Fehler** (*doṣa*),

---

[413] Vgl. *sādhyenānugamāt kārye* ... PV 2.14a.

[414] *rgyu* in der Formulierung *rgyu'i phyir* ist hier nur eine Paraphrase, die zeigt, daß der Ablativ in *karaṇāt* als Begründung aufzufassen ist.

der darin besteht, daß man **aufgrund einer Verschiedenheit der Verbundenen**, [d.h.] weil die Verbundenen [d.h. der Beschaffenheitsträger des Beispiels und der des zu Beweisenden] in dieser Weise verschieden sind, **eine Verschiedenheit [der beweisenden Beschaffenheit] lehrt, als** *kāryasama* [genannte Widerlegung] **angenommen.** Somit gibt es hier keine in der Struktur usw. bestehenden Gemeinsamkeiten, die vom zu Beweisenden begleitet [und] nicht besonders sind. Daher ist [diese Widerlegung] kein falscher Einwand (*ltag chod, *jāti*). Weil es daher keine Umfassung (*vyāpti*) gibt, ist [der Grund], wenn die Gemeinsamkeit Grund ist, zweifelhaft (**sandigdha*), und wenn das Besondere [Grund] ist, ist er nicht erwiesen (**asiddha*).

[54,8]**Die eine Gattung** (15a) ist eine besondere Gattung. Wie **bei** dieser, [etwa] bei der Struktur, die eben etwa beim besonderen Palast vorkommt (**anvaya*),[415] das Voraussetzen eines Geistes[416] gesehen wird, wird es bei der Struktur etwa des Berges nicht [gesehen]. **Ein Beweis** dieses als derartiges zu Beweisendes **Erwiesenen** (*rab grags, prasiddha*) **aufgrund dessen, daß man eine im Wort bestehende Gemeinsamkeit beobachtet** – d.h. (*de ltar na, *iti*) weil unter Aufgabe dieser besonderen[417] Gattung die gemeinsame Gattung erfaßt ist, ist

---

[415] Möglich wäre auch, daß *rjes su 'gro ba* nicht *anvaya,* sondern wie in k.14a (*sādhyenānugamāt* = *bsgrub bya'i rjes 'gro phyir*) *anugama* wiedergibt. Das würde dann bedeuten, daß die Struktur von besonderen Palästen usw. begleitet wird, was man als denselben Sachverhalt von seiten des Palastes aus formuliert verstehen kann.

[416] Zu *blo sṅon du soṅ ba can* vgl. oben 249[405].

[417] In der Strophe wird *jātyantara* durch *rigs kyi khyad par* übersetzt. Hier aber dürfte *rigs kyi khyad par* für *jātiviśeṣa* stehen, wie einerseits die gleich folgende Formulierung *rigs kyi spyi bzuṅ pa'i phyir* →

ebenso, wie diese [besondere Gattung] das zu Bezeichnende des Wortes „Struktur“ ist, auch diese [gemeinsame Gattung] – **ist nicht richtig**. Gleich wem?

> **Wie [der Beweis] des Gehörntseins von Rede usw. aufgrund des *gotva*.** (15cd)

[54,19][D.h.] Wie durch den Grund *gotvāt*[418] nicht schon dadurch, daß (*de tsam gyis*) das Wort ‚*go*‘ mit dem als Rede usw. Bekannten verbunden ist, erwiesen ist, daß es bei der Rede usw. eben Hörner gibt. Somit ist durch das Gehörntsein ein besonderes *gotva*[419], das bei der Gescheckten (*khra mo, *śabalī*) usw. vorkommt,[420] umfaßt. Bei der Gescheckten usw. ist das Gehörntsein richtig, nicht aber bei der Rede usw.

> **Oder wofür gibt** es in dieser Weise **keine Worte, da diese vom Wunsch zu sprechen abhängig sind?** (16ab)

[55,9][D.h.] es gibt sie eben für alles. **Ist aber ein Sachverhalt aufgrund des Vorhandenseins dieses,** [d.h.] schon aufgrund

---

(**jātisāmānyagrāhaṇāt*) und auch *tam viśeṣaṃ parityajya* in PVV_K 83₆ (= PVV^1 15₇) nahelegen.

418 Die tibetische Übersetzung des Grundes *gotvāt* durch *ba laṅ ñid yin pa'i phyir*, „weil es eine Kuh ist“, ist nicht zielführend, da dadurch eben die in der Gleichheit des Wortes *go* für Kuh und *go* für Rede usw. bestehende Gemeinsamkeit verlorengeht. Die richtige Wiedergabe wäre wie in der Strophe *go ñid yin pa'i phyir*. Vielleicht wollten hier die Übersetzer auch nur anzeigen, daß es sich beim Wort *go* in der Übersetzung der Strophe um einen Sanskritterminus handelt und haben dafür diese Ungenauigkeit in Kauf genommen.

419 Auch für die Übersetzung *ba laṅ ñid* für *gotva* gilt das oben in Anm. 418 Gesagte.

420 Auch hier gilt für *rjes su 'gro ba* das oben in Anm. 415 Gesagte.

des Vorhandenseins des [ihn bezeichnenden] Wortes **erwiesen, dann ist jeder** [Sachverhalt], wie man ihn beabsichtigt, **eines jeden** Dinges oder Menschen **bewiesen.** Wenn auch ein Wort nicht [immer] verwendet wird (*mi 'jug pa, *na pravartitaḥ*), so dürfte dennoch [ein jeder Sachverhalt] eben dann [erwiesen] sein, wenn es verwendet wird. Wenn daher (*de ltar na, *iti*) ein Sachverhalt erwiesen ist, weil ein Wort [dafür] vorhanden ist, dürfte [jeder] Sachverhalt, wie er beabsichtigt ist, erwiesen sein. Durch all dies ist bewiesen, daß die vom Gegner verwendeten Beweisenden (**sādhana*) nicht erwiesen (**asiddha*) und nicht eindeutig (**anaikāntika*) sind.

Dharmottaras PVinṬ zu PVin 3.70-75

[68,1]{(PVin 3 D216b6 = Q314b4) **Ebenso [verhält es sich auch bei den für die Existenz Gottes vorgebrachten Gründen].**[421]

---

[421] Bereits bei dem am Anfang des *hetvābhāsa*-Abschnittes behandelten Argument der Digambaras, daß die Bäume geistiger Natur sind, da sie sterben, wenn sie entrindet werden, hat Dharmakīrti zusammengefaßt, daß im Fall des Grundes nur das vom Gegner gebrauchte Wort gegeben sei, das nichts mit der Wirklichkeit zu tun habe und daher die zu erschließende Sache nicht erwiesen sei (*dṅos po la bltos pa med pa 'dod pas 'jug pa'i sgra tsam yod pa'i phyir dṅos pos go bar bya ba'i dṅos po 'grub pa ni ma yin no* // PVin 3 D215b6-7). Daran anschließend erwähnt er kurz das Argument der Sāṅkhyas, daß das Erkennen (*buddhi*) aufgrund seiner Endlichkeit ungeistig sei, und die Argumente der Vaiśeṣikas für die Existenz Gottes. Dazu bemerkt er, daß auch bei diesen nur das Wort als solches erwiesen sei, nicht aber die Sache (*der yaṅ sgra tsam 'ba' źig grub kyi don ni ma yin no* // PVin 3 D215b7-216a1). Die darauf folgende Behandlung des Arguments der Sāṅkhyas schließt Dharmakīrti mit den Worten ab, daß es dabei eine gemeinsame Beschaffenheit überhaupt nicht gebe, und fügt hinzu, daß es sich auch beim Argument der Digambaras mit der im Sterben bestehenden Gemeinsamkeit zwischen Bäumen und Menschen ebenso verhielte (*...thun moṅ gi chos rnam pa thams cad du yod pa ma yin no //śiṅ daṅ skyes bu dag la 'chi ba'i spyi yaṅ de bźin te* / PVin 3 D216b5).

D.h. daß das diesen Abschnitt einleitende *de bźin du* so zu verstehen ist, daß es sich auch bei den von den Gegnern für die Existenz Gottes vorgebrachten Gründen so verhält wie vorher erklärt: bei der Erde usw. ist etwa nur das Wort „Struktur“ erwiesen, nicht aber derjenige Sachverhalt, der dort durch dieses Wort bezeichnet wird, wo aus dieser ein geistiger Urheber erschlossen werden kann.

→

Wenn zumindest die Struktur [bei der Erde usw.] so wäre, wie man sie bei besondern Palästen usw. als ein Erkennen[422] voraussetzend durchgängig vorhanden (*rjes su 'jug pa can, *anuvṛttimat*) **beobachtet hat, [dann] könnten alle [anderen vom Gegner vorgebrachten] Gründe[423] so sein.[424] Durch Beobachtung dieser [Struktur]** (*gaṅ źig mthoṅ na, *yaddṛṣṭeḥ*) **entsteht [nämlich] auch bei einem, der die Herstellung nicht [selbst] beobachtet hat, die Erkenntnis, daß [der betreffende Gegenstand] hergestellt ist** (**kṛtabuddhi*).[425]

Es ist auch denkbar, *de bźin du dbyibs kyaṅ* als einleitenden Satz zu verstehen, wobei *dbyibs kyaṅ* dann im folgenden Satz mitkonstruiert werden müßte: „Sogar bei der Struktur verhält es sich so. Wenn [zumindest] sie [bei der Erde usw.] ..."

422 Die Formulierung *blo sṅon du 'gro ba can* (**buddhipūrvaka*), „als ein Erkennen voraussetzend", ist sowohl im Kommentar von Dharmottara (PVinṬK 68 13,15-16) als auch in PVPK 51 1 und 54 10 belegt und somit als von Dharmakīrti bewußt gewählt zu betrachten. Sie steht entweder kurz und ungenau für *blo <u>daṅ ldan pa</u> sṅon du 'gro ba can* (**buddhi<u>mat</u>pūrvakatvena*), „als einen Geisti<u>gen</u> voraussetzend", oder für „das Erkennen eines Lenkers / besonderen Lenkers voraussetzend" o.ä.; vgl. etwa *byin gyis rlob pa po'i khyad par gyi blo sṅon du soṅ ba can ñid* PVPK 51 11-12. Vgl. auch oben pp. 200[294] u. 249[405].

423 Das sind die anderen von den Gegnern vorgebrachten Gründe dafür, daß Körper und Erde usw. von einem geistigen Urheber hergestellt sind, s. PV 2.10 (s. oben p. 22).

424 D.h. man könnte auch bei den anderen Gründen in Erwägung ziehen, daß sie nicht bloß der Wortgleichheit nach, sondern der Sache nach erwiesen wären (vgl. oben Anm. 421). Dharmottara faßt diesen Umstand kurz zusammen, indem er *de ltar* als „erkennenlassend" erklärt: ***gtan tshigs thams cad de ltar** źes bya ba go bar byed par **'gyur ro** //* (PVinṬK 69 03-04).

425 Obwohl der tibetische Text *byed pa po/po'i mthoṅ ba rnams la* ohne Verbesserung sinnvoll interpretiert werden kann als „für die, die den →

Außerdem:

> **Bewiesen sind Anordnung usw. von der Art, wie sie sich nach dem Vorhandensein und Fehlen des Lenkers richten. Was aus diesen erschlossen wird, das ist richtig.** (k.70)}

[68,11]Um zu zeigen, daß ebenso auch beim von den Vaiśeṣikas vorgebrachten [Beweis] der vom zu Beweisenden umfaßte Sachverhalt nicht erwiesen ist, sagt er „**ebenso**“. Mit der [Formulierung:] „**Wenn zumindest die Struktur [so wäre], wie [man sie] bei besondern Palästen** und Torbauten (**gopura*) **usw. als ein Erkennen voraussetzend durchgängig vorhanden [beobachtet hat]**“ ist die Struktur als von [Palästen usw.] gemeinsamer Natur gelehrt. Frage: Von welcher Art ist diese Struktur ihrerseits, die ein Erkennen voraussetzt? [Darauf] sagt er: Aufgrund der Beobachtung dieser Struktur **entsteht auch bei einem, der die Herstellung** (**kriyā*) **nicht beobachtet hat,** d.h. dem ein Gesehenhaben der Errichtung der Paläste usw., nicht zukommt (*byed pa ma mthoṅ ba can*), **die Erkenntnis,**

Urheber (**kartṛ*) nicht [selbst] beobachtet haben“ oder „bezüglich derjenigen [Paläste usw.], deren Urheber nicht beobachtet wurde“, ist bei Dharmottara (PVinṬ$_K$ 68$_{17\text{-}18}$) nur von der Herstellung (*byed pa, *kriyā*) die Rede. Auch Bu ston spricht nur von der Errichtung: ... *dbyibs gaṅ źig mthoṅ na khaṅ bzaṅ la sogs pa* ***byed pa*** ***ma mthoṅ ba rnams la yaṅ*** **...** PVinṬ^{Bu} 528$_2$. Ebenso ist auch bei Devendrabuddhi (PVP$_K$ 51$_2$, 52$_{15}$) und Śākyabuddhi (PVṬ$_K$ 63$_{20}$) von der Errichtung (*byed pa*) die Rede. Auch in den entsprechenden Sanskritstellen kommt immer wieder die Formulierung *akriyādarśino 'pi* vor (vgl. *yaddṛṣṭer akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir* ... p. 57, 101[153], 124, 132; und *yadupalambhād akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir bhavati* p. 249[406]). In diesem Sinne fasse ich *byed pa po* und auch die Pluralpartikel *rnams* in *ma mthoṅ ba rnams la* als Überlieferungsfehler auf und gehe davon aus, daß der ursprüngliche Text bei Dharmakīrti *akriyādarśino 'pi* gelautet hat.

daß [der betreffende Gegenstand] hergestellt ist. Die besondere Struktur, die bei Palästen usw. durchgängig vorkommt (*rjes su soṅ ba*), ist nämlich auch bei dem, der nicht gesehen hat, daß sie hergestellt wurden, Ursache für die Erkenntnis, daß sie hergestellt sind.[426] Daher ist die derartige Gemeinsamkeit der Struktur, die Ursache (**nimitta*) für die Feststellung als hergestellt [und] von wahrnehmbarem Wesen ist, in der Welt als ein Erkennen voraussetzend bekannt. **Wenn** sie bei[427] Kör-

---

[426] Der überlieferte Text kann ohne Korrektur nicht sinnvoll verstanden werden. Da es sich um eine Explikation der vorangehenden Aussage handelt, fasse ich *'dir* als Überlieferungsfehler für *'di ltar* auf, das ein die Erklärung einleitendes **tad yathā* oder **tathā hi* wiedergeben könnte. *rjes su soṅ ba* verstehe ich als Paraphrase von Dharmakīrtis *rjes su 'jug pa can* (**anuvṛttimat*) und daher als von der Struktur ausgesagt. Das ist aber nur durch Verbesserung von *rjes su soṅ ba 'di* zu *rjes su soṅ ba'i* möglich. Die Ergänzung der Negation (*ma mthoṅ ba*) nehme ich entsprechend der vorangehenden Formulierung (*byed pa ma mthoṅ ba can gyi* ***byed pa ma mthoṅ ba*** *de* ***la yaṅ***) vor.

[427] Zur Ergänzung der Lokativpartikel *la*, vgl. die die Erklärung dieses Prosastückes abschließende Bemerkung … *dbyibs gaṅ yin pa de ni lus daṅ byed pa daṅ gnas rnams la ma grub bo* // (PVinṬ$_{K}$ 69$_{05\text{-}06}$).

Auch Bu stons eng an Dharmottara anlehnende Paraphrase dieser Stelle bei Dharmakīrti (*gtan tshigs thams cad de ltar 'gyur ro* PVin 3.D216b7) bestätigt diese Lesung: ***de 'dra ba****'i dbyibs byas par ṅes pa'i rgyu mtshan mṅon sum du grub pa ni byed pa po'i blo sṅon du 'gro ba can du 'jig rten na rab tu grags pa de 'dra ba'i dbyibs sems can gyi lus daṅ byed pa dbaṅ po daṅ gnas snod kyi lo ka la grub* ***na*** *de dag blo sṅon du 'gro ba can* ***de ltar*** *go byed kyi gtan tshigs su 'gyur la* / … PVinṬ^{Bu} 528$_{2\text{-}3}$ = „… wenn eine **derart beschaffene** Struktur, die als wahrnehmbare Ursache für die Feststellung als hergestellt erwiesen ist, d.h. (*ni*) eine derart beschaffene Struktur, die in der Welt als das Erkennen eines Urhebers voraussetzend bekannt ist, bei den belebten Körpern, bei den Sinnen, d.h. bei den Sinnesfakultäten, und bei der Erde, d.h. bei der unbelebten Welt (*snod kyi lo ka, *bhājanaloka*) erwiesen **wäre**, wäre sie

→

pern, Sinnen[428] und Erde **so beschaffen wäre, dann könnten alle Gründe** wie „weil [sie] eine besondere Struktur haben" (**saṃsthānaviśeṣāt*) und „weil sie nach einer Ruhe in Tätigkeit geraten" (**sthitvāpravṛtteḥ*) usw. „so", d.h. erkennen lassend (**gamaka*) sein. Diese Struktur [aber], die vom Voraussetzen eines Erkennens[422] umfaßt ist, ist bei Körpern, Sinnen und der Erde nicht erwiesen.

[69,7]Diesen nämlichen Sachverhalt erklärt er in [den folgenden] Strophe[n] ausführlicher (*lhag daṅ bcas te*) [und leitet sie entsprechend mit] „**außerdem**" [ein].

[Nun zu] „**Anordnung**[429] **usw. von der Art, wie**". Mit dem Ausdruck „**usw.**" [sind die Gründe] „Tätigkeit nach einer Ruhe" usw. [gemeint]. **Was aus dieser** derart beschaffenen [Anordnung], **die als sich nach dem Vorhandensein und Fehlen des Lenkers richtend erwiesen ist, erschlossen wird,** [nämlich] das Voraussetzen eines Erkennens, **das ist richtig.**

> **{Ein Erschließen von etwas, das bei einem [von anderem] verschiedenen Ding bekannt ist, aufgrund von etwas, das [nur] durch die Gleichheit des Wortes [vom richtigen Grund] nicht verschieden ist, ist nicht richtig. Wie [das Schließen] aufgrund einer weißen Substanz auf Feuer.** (k.71)}

---

ein Grund, der diese [Körper usw.] **als derartig**, d.h. ein Erkennen voraussetzend, erkennen läßt ..." *thams cad* wird von Bu ston im nächsten Satz erklärt.

428 Mit den Sinnen (*byed pa, *karaṇa*) sind die Sinnesfakultäten (*indriya*) gemeint; vgl. oben p. 243[391] und Bu stons Erklärung in Anm. 427.

429 Da *dbyibs* sowohl für *saṃsthāna* als auch *sanniveśa* steht, übersetze ich es, wenn nicht wie hier das Sanskrit bekannt ist, durch „Struktur", wodurch ich sonst *saṃsthāna* wiedergebe.

[69,17]Mit [der Formulierung] „**bei einem** [**von anderem**] **verschiedenen Ding**“ [ist folgendes gemeint]: Es ist eben durch Wahrnehmung erwiesen, daß die Struktur etwa eines Palastes, weil sie Ursache für die Erkenntnis, daß [Paläste] hergestellt sind (**kṛtabuddhi*), ist, ein anderes Ding [als die Struktur der Erde] ist, und daß die Struktur der Erde usw. ihrerseits, weil sie nicht Ursache [einer derartigen Erkenntnis] ist, ausschließlich ein anderes Ding ist [als die eines Palastes]. **Ein Erschließen** des Voraussetzens eines Erkennens, **das bei einem** [**von anderem**] **verschiedenen Ding**, [nämlich] der Struktur etwa eines Palastes **bekannt ist, aufgrund von** derjenigen Struktur unter diesen (*de la*), die [**nur**] **durch die** bloße **Gleichheit des Wortes** „Struktur“ als [von der Struktur des Palastes] **nicht verschieden** vorgestellt wird, **ist nicht richtig**. Das Erschließen von Feuer aufgrund irgendeiner weißen Substanz, [selbst wenn diese] Rauch ist,[430] ist nämlich (*ni*, **hi*) nicht richtig.

> [70,1]{**Andernfalls** (*anyathā*) **wäre, weil eine gewisse Modifikation von Lehm, etwa ein Topf, von einem Töpfer angefertigt wird, erwiesen, daß auch ein Termitenhügel von diesem angefertigt wird.** (k.72)}

[70,5]Gegner: Aufgrund einer bloßen weißen Substanz [kann natürlich] nicht erschlossen werden, da die [vom Feuer] hervorzubringende Substanz [in ihrem Wesen als Wirkung des Feuers] festgelegt ist. Der in der Struktur bestehende Teil aber ist den [verschiedenen] Substanzen [wie etwa Palast und Erde] gemeinsam (**sādhāraṇa*). [Darauf] sagt er: **Wenn** man annimmt, daß **es nicht so ist** [wie in k.71 erklärt] (**anyathā*), **wäre, weil eine gewisse Modifikation von Lehm, etwa ein**

---

[430] Auch Manorathanandin paraphrasiert *yataḥ kutaścit pāṇḍudravyāt* durch *dhūmādeḥ* (PVV$_K$ 81$_{11\text{-}12}$): … *yataḥ kutaścit* ***pāṇḍudravyād*** *dhūmāder anumānam anucitam*. Zur Übersetzung s. p. 279.

Topf, von einem Töpfer angefertigt wird, erwiesen, daß auch ein Termitenhügel von diesem Töpfer angefertigt wird. Was eine Modifikation von Lehm ist, das wäre [demnach] von einem Töpfer angefertigt, weil es der bloßen Struktur nach [vom Topf] nicht verschieden ist.

> {**Der Fehler (*doṣa*), der darin besteht, daß man bei einer Wirkung, die, weil sie vom zu Beweisenden begleitet wird, auch als Gemeinsamkeit ein Beweisendes ist, aufgrund einer Verschiedenheit der Verbundenen** [d.h. des ***sādhyadharmin*** und des ***dṛṣṭāntadharmin***] **eine Verschiedenheit** [der beweisenden Beschaffenheit] **lehrt, wird als *kāryasama* angenommen.** (k.73)}

[70,17]Folgendes könnte [man einwenden]: „Die Annahme (*rtog pa*) der Besonderheit im Falle eines Beweises (*sgrub pa*), in dem eine Gemeinsamkeit das Beweisende ist, ist ein *kārya-sama* [genannter] falscher Einwand." Indem [Dharmakīrti dieses] in Erwägung zieht, sagt er, um den Bereich des falschen Einwandes zu erklären: **Bei einer Wirkung,** [etwa] dem Verursachtsein (**kṛtakatva*), **die, weil sie vom zu Beweisenden begleitet,** d.h. vom zu Beweisenden umfaßt **wird,** als ein [mehreren] Gemeinsames, das **ein Beweisendes ist,** erwiesen ist. Das Verursachtsein ist nämlich (*ni*) ein Gemeinsames, das Beweisendes ist, ohne daß es von einer Besonderheit abhängig ist, wie beim Ton (**śabda*).[431] Dieses wiederum ist als das vom zu Beweisenden Umfaßte erwiesen. Daher ist im Fall des Verursachtseins **das Nennen** [d.h. der Vorwurf] **eines Fehlers** in der Form „das Verursachtsein des Topfes ist beim Ton nicht

---

[431] Das ist das Beispiel, das Dignāga im Zusammenhang mit seiner *kāryasama*-Definition verwendet; s. oben pp. 44ff.

erwiesen und das Verursachtsein des Tones kommt [mit dem Topf] nicht gemeinsam vor", der [angeblich] dadurch zustande kommt (*rgyu mtshan, *nimitta*), daß es **aufgrund einer Verschiedenheit der Verbundenen** – etwa Ton und Topf, die [jeweils nur] der Sache nach angedeutet[432] und [bei der Beweisformulierung] nicht in Worte gefaßt sind[433] – verschieden ist, als *kāryasama* [genannter] falscher Einwand angenommen.[434] Weil aber im Fall der [gegnerischen Beweise] diejenige besondere Struktur, die vom zu Beweisenden umfaßt ist, nicht erwiesen ist, und diejenige, die [bei der Erde usw.] erwiesen ist,

---

[432] Dahinter steckt die Idee, daß eine Besonderheit, etwa die, daß das erschlossene Feuer sich auf einem bestimmten Berg befindet, implizit erkannt wird; vgl. dazu oben p. 81[117].

[433] Die Bestimmung *sgras kyaṅ ma zin pa'i 'brel pa can* könnte etwa einem *aśabdopāttasambandhin* entsprechen; vgl. dazu die oben (p. 115) aus NBhū zitierte Stelle: *kiṃ śabdopāttasādhyāpekṣayā sādhyahīnatvādidoṣa ucyate, kiṃ vābhiprāyavyāptasādhyāpekṣayeti. prācīne pakṣe tāvan na sādhyahīnatvādidūṣaṇam. na hīśvarapūrvakatvaṃ sādhyaṃ śabdenopāttam.* Ich verstehe die Bestimmung dahingehend, daß im Beweis weder das Verursachtsein des Tones, noch das des Topfes als Beweisendes angeführt ist.

[434] Geht man davon aus, daß *tha dad skyon brjod* auch in PVin 3.73 so wie in PV 2.14 ein Sanskrit *bhedoktidoṣa* wiedergibt (s. oben p. 26), ist auch für Dharmottara anzunehmen, daß er den Fehler als durch eine Nennung der Verschiedenheit zustande kommend erklärt. Dann würde man anstelle von *tha dad pa'i rgyu mtshan can gyi skyon brjod pa* etwa folgenden Text erwarten: *tha dad pa'i brjod pa'i rgyu mtshan gyi skyon.* Die Variante *tha dad skyon brjod* ist aber in den tibetischen Kommentaren zu PV und PVin gut belegt: *skyon brjod pa 'bras mtshuṅs kyi ltag chod yin te /* PV gSal byed 242$_{14\text{-}15}$; ***tha dad pa'i rgyu mtshan gyi*** (*gyi* em. : *gyis*) ***skyon brjod pa*** *chos can /* ***'bras mtshuṅs*** *kyi ltag chod du* ***'dod*** *de /* PVinṬ[Bu] 529$_5$ und ... ***tha dad pa'i skyon brjod*** *pa ni* ***'bras*** *bu daṅ* ***mtshuṅs*** *pa'i ltag chod du* ***'dod*** *la* ... PVin rGyan gyi me tog 479$_{23\text{-}24}$.

nicht vom zu Beweisenden umfaßt ist, muß dasjenige, das [das Beweisende angeblich] erkennen läßt (*gamaka*), eben notwendigerweise (*avaśyam*) untersucht [d.h. hinterfragt] werden (*ni√rūp*).

[71.9]{**Ein Beweis von etwas bei der einen Gattung Bekanntem [als bei einer anderen Gattung vorkommend] aufgrund dessen, daß man eine im Wort bestehende Gemeinsamkeit beobachtet, ist nicht richtig. Wie [der Beweis] des Gehörntseins von Rede usw. aufgrund des *gotva*.** (k.74)}

[71.13]Wenn aber die zu umfassende Beschaffenheit nicht untersucht würde (*ni√rūp*), dann wäre ein und dasselbe Wort, das es für eine gewisse Anzahl (*ci srid*, *yāvat*) von Gegenständen gibt, alleiniger (*gcig*) logischer Grund. Daher würde die Beschaffenheit, die bei einem Teil (*ekadeśa*) von diesen (*der*, *tatra*)[435] gesehen wurde, aufgrund des bloßen Wortes bei allen (*sarvatra*) erschlossen werden. Daher sagt er: **Ein Beweis von etwas bei der einen Gattung Bekanntem** – d.h. bei der[jenigen] Struktur, die als die eine Gattung ausmachend Ursache für die Feststellung ist, daß es [bezüglich von etwas, das diese Struktur besitzt] die Erkenntnis [gibt], daß [es] hergestellt ist (*kṛtabuddhi*) – **aufgrund dessen, daß man eine im Wort bestehende Gemeinsamkeit**, [d.h.] ein [mehreren Dingen] gemeinsames Wort **beobachtet, ist nicht richtig.** Gleich wem? **Wie** man z.B. **aufgrund** dessen, daß **Rede usw.** durch das Wort ***gotva***[436] zu Bezeichnende sind, nicht [ihr] **Gehörntsein**

[435] D.h. bei einem einzigen von den durch dasselbe Wort bezeichneten Gegenständen.

[436] Rede usw. sollten natürlich nur das Wort *go*, nicht aber durch *gotva* zu Bezeichnende sein. Vielleicht liegt eine Fehlübersetzung für ***gotvāt*** →

erschließen kann. Das Gehörntsein ist nämlich [nur] bei der einen durch das Wort *go* zu bezeichnenden Gattung bekannt.

> [72,1]**{Oder wofür gibt es keine Worte, da diese vom Wunsch zu sprechen abhängig sind? Ist aber ein Sachverhalt [schon] aufgrund des Vorhandenseins dieses [ihn bezeichnenden Wortes] erwiesen, dann ist jeder [gewünschte Sachverhalt] für jeden [Menschen oder jedes Ding] bewiesen.** (k.75)}

[72,5]Frage: Warum nun ist [ein Sachverhalt] zwar durch ein [mit ihm notwendig verbundenes] Ding erwiesen, nicht aber durch ein Wort? [Darauf] sagt er: **Worte** gibt es natürlich für alles, **da diese** mit dem **Wunsch zu sprechen** verbunden sind. Nimmt man an, daß **ein** nicht [mit dem Ding] verbundener **Sachverhalt [schon] aufgrund des Vorhandenseins dieses [ihn bezeichnenden Wortes]** als vorhanden **erwiesen ist, dann ist** jedes Ding **für jeden [Menschen oder jedes Ding] bewiesen.**

---

gośabdavācyatvād vor. Diese Erklärung ist jedenfalls bei Manorathanandin zu finden (PVV$_K$ 83$_8$).

Manorathanandins Pramāṇavārttikavṛtti (PVV) zu PV 2.8-16

[74.1]**{Ein ewiges Erkenntnismittel gibt es überhaupt nicht, weil die Erkenntnis eines existenten Dinges gültige Erkenntnis ist, da diese [Erkenntnis eines existenten Dinges ihrerseits] wegen der Endlichkeit des Erkenntnisobjektes nicht beständig ist [und] weil etwas, das allmählich entsteht, nicht aus einem Ewigen hervorgehen kann, da eine Abhängigkeit [dieses Ewigen von anderen Mitursachen] nicht möglich ist, weil es [von diesen] auf keinerlei Weise unterstützt werden kann. Auch im Falle eines Endlichen gibt es keine Gültigkeit.** (PV 2.8-9)}

[74.5]Warum nun gibt es ein ewiges Erkenntnismittel überhaupt nicht? [Auf diese Frage] sagt er: **Weil die Erkenntnis,** [d.h.] das Erkennen **eines existenten,** die Zweckerfüllung verwirklichenden **Dinges gültige Erkenntnis ist, gibt es ein ewiges Erkenntnismittel nicht.** Eben dafür nennt er die Ursache: **Da auch diese** Erkenntnis eines existenten Dinges, die von diesem hervorzubringen ist, **nicht beständig,** d.h. endlich **ist,** weil **das Erkenntnisobjekt,** [d.h.] das Ding als etwas, das die Zweckerfüllung verwirklicht, **endlich ist.**

[74.10][Der Gegner] könnte Folgendes [einwenden]: Bloß die Erkenntnis, die ein endliches Objekt hat, ist eben endlich, das Er-

kenntnissubjekt [aber], dem diese Erkenntnis zukommt, dürfte ewig sein.[437] Daher sagt er: Nein! **Weil** die Erkenntnis, **die allmählich entsteht, aus einem ewigen** Erkenntnissubjekt **nicht hervorgehen kann.** Ein Ewiges ist nämlich immer von ein und demselben Wesen. Wäre es fähig, die allmählich entstehenden Erkenntnisse zustandezubringen (*arjana*), würde es diese nur auf einmal produzieren.

[75,3]Einwand: Ein Ewiges, obwohl [dazu] fähig, produziert [diese] abhängig von den [ihrerseits] allmählich [auftretenden] mitwirkenden [Ursachen] allmählich. [Antwort:] Das ist nicht richtig, **da eine Abhängigkeit nicht möglich ist.**

[75,5][Gegner:] Warum ist eine Abhängigkeit von mitwirkenden [Ursachen] nicht richtig? Daher sagt er: **Weil** ein Ewiges, dessen Wesen niemals von anderen mitwirkenden [Ursachen] bestimmt ist (*aviśiṣṭa*),[438] [von diesen] **auf keinerlei Weise unterstützt werden kann,** wovon sollte es abhängig sein? Daher ist eine nicht zu vermeidende Folge, daß es alle Erkenntnisse nur auf einmal produzieren würde.

[75,9][Der Gegner] könnte Folgendes [einwenden]: Gerade ein Endliches von der Natur aufeinanderfolgender (*aparāpara*) Phasen, die aufgrund eines besonderen Kontinuums anfanglos gegeben sind (*nisargasiddha*), das frei von einer Abhängigkeit von einem [es selbst] Zustandebringenden (*sādhana*) ist, dürfte

---

[437] Vgl. auch PVA 33₂₅: *athāpi syād – yady api jñānaṃ jñeyānityatayā na* [em. : *va*]* *nityaṃ yas tu jñātā sa nityaḥ.*

* vgl. PVA$_{tib}$ Q34a6-7: *ci ste yaṅ gal te śes bya mi rtag pa ñid kyis śes pa mi rtag pa yin yaṅ / śes par byed pa po gaṅ yin pa de ni rtag pa yin no //*

[438] Dazu, daß *paraiḥ sahakāribhiḥ* auch mit *aviśiṣṭa* konstruiert werden muß, vgl. PVP$_K$ 46₆ (= PVP Q8b5): *gźan dag gis khyad par du bya ba med pa la …*

das Erkenntnismittel sein. Daher sagt er: **Auch im Falle eines Endlichen.** Aufgrund des Wortes „**auch**" gibt es [nicht nur im Falle eines Endlichen, sondern] auch im Falle eines Ewigen **keine Gültigkeit**, d.h. es gibt [für seinen Erkenntnismittelcharakter] kein Beweismittel (*sādhana*).[439]

[76.1]**{Bei [den Gründen] wie „Tätigkeit nach einer Ruhe", „Besonderheit der Struktur" und „Zweckerfüllung" besteht [entweder] ein Beweis von etwas, das [auch von uns] angenommen wird, oder es ist [das zu Beweisende] im Beispiel nicht bewiesen, oder aber es besteht ein Zweifel.** (PV 2.10)}

[76.3]Einwand: Natürlich gibt es Beweismittel, wie z.B.: Körper, Erde und Sinne (*karaṇa*) usw., die Gegenstand der Meinungsverschiedenheiten sind, setzen einen Geistigen voraus, der [ihr] Material usw. kennt, weil sie nach einer Ruhe in Tätigkeit treten, weil sie eine besondere Struktur haben, weil sie die Zweckerfüllung verwirklichen und weil sie Wirkung sind usw., wie [jeweils] Webbaum usw. (*turyādi*), Palast usw. (*prāsādādi*), Axt usw. (*vāsyādi*) und Topf usw. [Solche Gründe wie] Tätigkeit nach einer Ruhe usw., deren Umfassung durch das bloße Voraussetzen eines Geistigen, der das Material usw. kennt, bei [den als Beispiel angeführten] Webbaum (*turī*), Faden (*tantu*) usw. beobachtet wurde, lassen entsprechend der Regel vom Lehrsatz, daß beim Erwiesensein des einen implizit ein anderes erwiesen ist (*adhikaraṇasiddhānta*),[440] beim Be-

---

[439] Vgl. PVA 35₁₆: ***tasmād anitye 'pi, apiśabdān nitye 'py apramāṇateti sūktam.***

[440] Zu Vācaspatis Beweis mittels des *adhikaraṇasiddhānta* s. oben p. 93[142]; zu dem Bhāsarvajñas p. 123. Die Definition von *adhikaraṇasiddhānta* findet sich in NSū 1.1.30. Auf diese verweist auch Vibhūticandra in seiner Anmerkung zum Text (Vibhū$_K$ 76^C). Zur Interpretation

→

weisgegenstand ein zu Beweisendes erkennen (*upanayanti*), das eben durch eine besondere Seele (*ātman*) als Träger des ewigen Erkennens, den ewigen [und] allgegenwärtigen Allwissenden bestimmt ist; wie der Rauch [am Berg] das sich auf dem Berg befindende Feuer [erkennen läßt]. Es kann nämlich weder die Gesamtheit (*jāta*) der Wirkungen, die verschiedene Orte und Zeiten haben, von einem Endlichen oder von einem, der nicht allgegenwärtig ist (*avyāpin*), produziert werden, noch vermag ein Nichtallwissender die Materialursachen jeder Wirkung zu kennen, noch kann von einer endlichen Erkenntnis die Gesamtheit der Dinge, die zu vergangenen und zukünftigen Zeiten gehören, erkannt werden. Weil aber [Gott alles] das kennt, ist er allwissend. Diese Gründe sind auch nicht unerwiesen, weil [ihr] Vorhandensein beim Beschaffenheitsträger festgestellt ist. Sie sind auch nicht widersprüchlich, weil sie im Gleichartigen vorkommen. Sie sind auch nicht mehrdeutig, weil die Umfassung zwischen zu Beweisendem und Beweisendem festgestellt ist. Noch sind sie [Gründe], die mit Überschreitung der Zeit vorgebracht sind (*kālātyayāpadiṣṭa*),[441] weil

der Kommentatoren vgl. TPhSI I 27f.

[441] Zur Definition vgl. NSū 1.2.9: *kālātyayāpadiṣṭaḥ kālātītaḥ* = „Der mit Überschreitung der Zeit angegebene Grund ist [der Scheingrund], der die Zeit überschritten hat." (RUBEN 1928: 16). RUBEN 1928: 183[97] weist auch auf verschiedene Deutungen dieses Sūtra hin. Für den Gegner, der in diesem *pūrvapakṣa* zu Wort kommt, hat dieser *kālātyayāpadiṣṭa* genannte Scheingrund aber nichts mehr mit einer Überschreitung der Zeit zu tun, sondern ist einer, wie aus der Zurückweisung des Vorwurfes durch *sādhyasādhanabādhanābhāvāt* hervorgeht, dessen Beweisgegenstand nicht durch ein anderes Erkenntnismittel negiert ist. Dieser Definition gibt z.B. Jayantabhaṭṭa den Vorzug: „Derjenige, bei dem es den Umstand, daß sein Objekt nicht negiert ist, nicht gibt, ist der *kālātyayāpadiṣṭa* [genannte Scheingrund]." (*yasyābādhitaviṣayatvaṃ nāsti, sa kālātyayāpadiṣṭaḥ*. NM[2] I 284₇). Auch später erklärt er, nach- →

weder das zu Beweisende noch das Beweisende negiert ist. Sie sind auch nicht dem Problem gleichkommende [Scheingründe] (*prakaraṇasama*),[442] weil es keine das Gegenteil beweisenden Gründe gibt.

[77.1]Diesbezüglich sagt [Dharmakīrti]: Wenn bei den Beweisenden wie **Tätigkeit nach einer Ruhe, Besonderheit der Struktur und Zweckerfüllung** usw. das Voraussetzen eines Geistigen, der das Material usw. kennt, bewiesen werden soll, ist das ein **Beweis von etwas, das** [auch] von uns **angenommen wird.** Auch wir nehmen die vielfältige Welt an als durch das Karma geschaffen, das definiert ist als individueller und gemeinsamer Wille (*sādhāraṇāsādhāraṇacetanā*).[443] Aber vom Gegner, der

dem er verschiedene andere Deutungen widerlegt hat (NM^2 II 633$_{1}$-634$_{6}$): „[Der Grund] der mit Bezug auf ein durch Wahrnehmung und/oder Überlieferung negiertes Objekt verwendet wird (*vartamāṇa*) ist der *kālātyayāpadiṣṭa* [genannte Scheingrund]." (*pratyakṣāgamabādhite viṣaye vartamāṇaḥ kālātyayāpadiṣṭo bhavati.* NM^2 II 634$_{7-8}$). Vgl. auch NM^2 I 501$_{20}$: *nāpi kālātyayāpadiṣṭaḥ, pratyakṣāgamayor bādhakayor adarśanāt.* Vgl. ferner PREISENDANZ 1994: 324, 329 u. TPhSI I 80-82.

[442] Zur Definition vgl. NSū 1.2.7: *yasmāt prakaraṇacintā sa nirṇayārtham apadiṣṭaḥ prakaraṇasamaḥ* = „[Wenn der Satz], von dem die Erörterung des Problems ausging, zur Entscheidung angeführt [wird, so] ist er ein ‚umstrittener' [Scheingrund]" (RUBEN 1928: 15). In späterer Zeit ist das wesentliche Charakteristikum dieses Scheingrundes, daß es keine Gegenthese (*pratipakṣa*) gibt; vgl. etwa Jayantabhaṭṭas Definition: „Derjenige, bei welchem es den Umstand, daß es keine Gegenthese gibt, nicht gibt, ist der *prakaraṇasama* [genannte Scheingrund]." (*yasya niṣpratipakṣatā nāsti, sa prakaraṇasamaḥ.* NM^2 I 284$_{9}$). Ausführlich ist der *prakaraṇasama*-Scheingrund bei Jayantabhaṭṭa erklärt in NM^2 II 614$_{15}$-622$_{11}$.

[443] Damit ist gemeint, daß die unbelebte Welt aus dem gemeinsamen Karma entsteht und die belebte aus dem individuellen. Denn die Frucht →

dies beweist, wird [nur] Unterstützung geleistet. Nur diejenige zum zu Beweisenden gehörende Besonderheit, ohne die das Anzeichen (*liṅga*) beim Beschaffenheitsträger nicht vorkommen kann, wird entsprechend dem Lehrsatz, daß beim Erwiesensein des einen implizit ein anderes erwiesen ist (*adhikaraṇasiddhānta*), erkannt; wie das Vorkommen des Feuers auf dem Berg aufgrund des sich auf dem Berg befindenden Rauches [erkannt wird]. Es gibt nämlich kein Vorkommen auf dem Berg bei einem Rauch, der von einem Feuer hervorgebracht wird, das sich an einem anderen Ort befindet. Es ist aber nicht so, daß in dieser Weise die zu Körper und Erde usw. gehörende Tätigkeit nach einer Ruhe usw., nicht ohne die [Beschaffenhei-

---

des jeweils individuellen Karma kann von anderen nicht genossen werden, die des gemeinsamen Karma aber schon. Folgende Erklärung des Abhidharmakośa ist wohl auch hier gültig: *kasmād asattvākhyo 'rthaḥ karmajo na vipākaḥ. sādhāraṇatvāt. anyo 'pi hi tat tathaiva paribhoktuṃ samarthaḥ. asādhāraṇas tu vipākaḥ. na hy anyakṛtasya karmaṇo 'nyo vipākaṃ pratisaṃvedayati. adhipatiphalaṃ kasmāt pratisaṃvedayate. sādhāraṇakarmasambhūtatvāt.* AKBh 95$_{16-19}$ = „Warum ist etwas, das man unbelebt nennt [und] das aus dem Karma entstanden ist, nicht Ergebnis des Reifens*? Weil es gemeinsam ist. Auch ein anderer kann dieses nämlich ebenso [wie man selbst] genießen. Aber etwas, das individuell ist, ist Ergebnis des Reifens. Denn das Ergebnis des Reifens des Karma, das von dem einen verursacht ist, kann ein anderer nicht erfahren. Warum kann er die Frucht des Vorherrschens (*adhipatiphala*)** erfahren? Weil sie aus gemeinsamem Karma entstanden ist."

Eine ähnliche Erklärung wie bei Manorathanandin geben auch Kamalaśīla und Jñānaśrīmitra: ***karmajam** iti sādhāraṇāsādhāraṇaśubhāśubhakarmajanitam* (TSP 65$_{26}$); ferner ***sthitvāpravṛttisaṃsthānaviśeṣārthakriyādiṣu / iṣṭasiddhir** iti* (PV 2.10) *sādhāraṇāsādhāraṇakarmanirmito hi samasto vasturāśir iṣyate* (J 266$_{19}$).

* *vipāka* bezeichnet sowohl den Vorgang des Reifens als auch dessen Ergebnis. Hier ist letzteres gemeint.

** Zur Bedeutung von *adhipatiphala* vgl. unten p. 275[451].

ten der] Ewigkeit, Allwissenheit und Allgegenwärtigkeit usw. des Geistigen vorkommt. Es ist nämlich[444] die von einem mit der Ewigkeit usw. entgegengesetzten [Beschaffenheiten] verbundenen Geistigen ausgeführte [Tätigkeit] eben [mit einem derartigen Geistigen] verknüpft.[445]

[77,13]Einwand: Wir haben doch [unsere Auffassung vorher[446]] mit den folgenden [Worten] erklärt: „Eine Wirkung, die zu allen Zeiten und an allen Orten vorkommt, kann von einem Endlichen und Nichtallgegenwärtigen nicht vollbracht werden. Auch eine Kenntnis des Materials usw. von allem gibt es für einen Nichtallwissenden nicht." [Antwort:] Richtig. Es wurde gesagt, aber das Gesagte stimmt nicht. Es ist nämlich die Einzigkeit des Verursachers nicht bewiesen. [Wenn es so wäre][447], daß eine Tätigkeit [von Körper usw.] nach einer Ruhe usw. nicht ohne Ewigkeit usw. eines einzigen Verursachers, der das an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten vorkommende zu Bewirkende bewirkt und dessen Material kennt, vorkommen könnte, [dann] dürfte es auch entsprechend dem Lehrsatz, daß beim Erwiesensein des einen implizit ein anderes erwiesen ist, eine Erkenntnis eines derartigen [Verursachers]

---

444 Die Verbesserung von *api* zu *hi* ist notwendig, da es sonst keine Begründung für die vorangehende Behauptung gibt.

445 Der Instrumental von *nityatvādiviparyayayoginā cetanena* ist einerseits als Agens von *kriyamāṇam* zu verstehen, andererseits ist er unter Wiederholung auch mit *ghaṭate* zu konstruieren. Daß es sich hier um eine von Manorathanandin bewußt gewählte Konstruktion handelt, zeigen zwei ähnliche Fälle; vgl. p. 274[448] & 277[455].

446 Vgl. PVV_K 76$_{11\text{-}13}$ (= PVV^2 11$_{6\text{-}8}$)

447 Der mit *iti* abgeschlossene Satz ist wohl mit Vibhūticandra, der dazu ein *yadi syāt* bemerkt, als Bedingung für die mit *syād api* eingeleitete Aussage zu verstehen.

geben. Aber eine Tätigkeit nach einer Ruhe usw., die [jeweils] von sogar verschiedenen (*anekenāpi*), sich an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zeiten befindenden, das Material usw. ihrer jeweiligen (*svasva*) Wirkung Kennenden ausgeführt wird, ist eben [mit diesen] verbunden (*saṅgata*).[448] Eben deshalb ist ein Beweis auch der Einzigkeit aufgrund eben dieser [Tätigkeit usw.] nicht richtig, weil es möglich ist, daß [diese Tätigkeit usw.] logischer Grund für [sowohl einen einzigen] als auch für mehrere sind. Entsprechend dem Lehrsatz, daß beim Erwiesensein des einen implizit ein anderes erwiesen ist, kann aber nur der Ausschluß der Nichtverbindung (*ayogavyavaccheda*)[449] des zu Beweisenden mit dem Beweisgegenstand bewiesen werden, nicht aber etwas zu diesem [Ausschluß] Zusätzliches, wie etwa das aus Sandelholz Entfachtsein des Feuers.[450]

---

[448] Wie schon oben (vgl. p. 273[445]) ist auch hier der Instrumental von °*jānatā* einerseits als Agens von *kriyamāṇam* zu verstehen und andererseits mit *saṅgatam* zu konstruieren.

[449] Zur Bedeutung des Terminus vgl. STEINKELLNER 1967: 88[18]. Ferner KAJIYAMA 1973, GILLON/HAYES 1982, INAMI 1990.

[450] Gemeint ist damit, daß etwa im Falle von Feuer aufgrund des Sehens von Rauch auf dem Berg entsprechend dem Lehrsatz, daß beim Erwiesensein des einen implizit ein anderes erwiesen ist, nicht nur Feuer als solches erwiesen ist, sondern auch der besondere Ort desselben, obwohl natürlich die Umfassung von Rauch durch Feuer nur allgemein bekannt und nicht auf einen speziellen Fall eingeschränkt ist – vgl. dazu *arthād evāgnes tatpradeśāyogaṃ vyavacchinatti* (PVSV 94$_4$), wobei *arthāt* [= der Sache nach; implizit] etwa *adhikaraṇasiddhāntena* entspricht. Daß aber das Feuer aus Sandelholz entfacht ist, kann nicht erkannt werden, es sei denn, daß die Umfassung eines speziell gefärbten oder riechenden Rauches durch das aus Sandelholz Entfachtsein bekannt ist.

[78,6]Einwand: Diese, denen der Wille zukommt, sind [von euch] eben als mehrere angenommen. Diese kennen [aber] weder das Material usw. der Körper usw., noch nehmen sie von sich selbst an, daß sie Verursacher der [Körper usw.] sind. Warum also sind diese die Verursacher? Sind sie bloß wegen der Vorherrschaft [des Karma][451] die Verursacher, so wie der Mond

---

[451] Daß mit *ādhipatya* die Vorherrschaft des Karma gemeint ist, geht aus einem *pūrvapakṣa* in Jñānaśrīmitras Vārttikasaptaślokīvyākhyāna hervor: *nanūbhayathāpi tāvat parasyāniṣṭam eva, na hi sattvalokaḥ sakalo 'pi prayatnadvāreṇa kāraṇam iṣyate, api tu cetanālakṣaṇakarmādhipatyamātreṇa* ... J 273$_{25\text{-}26}$ = „Einwand: Auf alle beiden Arten ergibt sich zunächst für den Gegner nur Unerwünschtes. Denn er nimmt die gesamte belebte Welt nicht [nur] wegen der [von ihr unternommenen] Bemühung als Ursache an, sondern auch wegen der bloßen Vorherrschaft des als Wille definierten Karma ... "

Was mit *ādhipatya* hier und bei Jñānaśrīmitra gemeint ist, wird aus der Klassifizierung der jeweils verschiedenen Ergebnisse verschiedener Ursachen im AK(Bh) klar. Nachdem dort zuerst das *vipākaphala*, die Frucht des Reifens, als aus der im Reifen bestehenden Ursache (*vipākahetu*), der letzten der sechs in AK 2.49 aufgezählten Arten von Ursachen (1. *kāraṇa-*, 2. *sahabhū-*, 3. *sabhāga-*, 4. *samprayukta-*, 5. *sarvatraga-*, und 6. *vipākahetu*) entstehend erklärt wurde, fährt Vasubandhu fort: ***pūrvasyādhipataṃ phalam*** (AK 2.56b) *kāraṇahetuḥ pūrvam uktatvāt pūrvaḥ. **tasyādhipataṃ phalaṃ**...* AKBh 94$_{21\text{-}22}$ = „**Frucht des früheren ist die zur Vorherrschaft gehörige.** Der *kāraṇahetu* ist der frühere, weil er früher [d.h. in der Liste der Ursachen in AK 2.49 als erster] genannt wurde. Dessen Frucht ist die aus der Vorherrschaft entstandene."

Der Vorherrschende (*adhipati*), oder derjenige, dem die Vorherrschaft (*ādhipatya*) zukommt, ist also der *kāraṇahetu*. Dann bringt Vasubandhu verschiedene Beispiele für das *ādhipatya*, darunter das für uns relevante ... *bhājanaloke ca karmaṇām* ... *ādhipatyam* (AKBh 94$_{24\text{-}25}$) = „... und für die unbelebte Welt kommt die Vorherrschaft dem [gemeinsamen] Karma zu." Daß hier mit dem im Plural angeführten Karma – *karmaṇām* – das gemeinsame Karma gemeint ist, geht aus der bereits oben in Anm.

→

bei der Auflösung des Mondsteines,[452] nicht aber wegen [ihrer] im Zusammensetzen (*āyojana*) der Bestandteile (*upakaraṇa*) usw. bestehenden Tätigkeit,[453] dann (*tena*) haben sie keine Kenntnis vom Material usw. und [dementsprechend] werden sie nicht für die Verursacher gehalten. So kann man dann nicht sagen, daß ein Nachweis von Angenommenem vorliegt, wenn das Voraussetzen eines Geistigen, der das Material usw. kennt, bewiesen werden soll. [Antwort:] Wenn ausgerechnet (*eva*) du so feinfühlig (*sūkṣmekṣikā*) bist, dann mußt du [eben] das bloße Voraussetzen eines Willens beweisen, und du mußt [die Beschaffenheit] des Materialkennens, obwohl sie wie das Töpfersein im Beispiel vorkommt, als nicht bewirkend [d.h. als nicht am Ursachenkomplex teilhabend] annehmen.

[79,1]Gegner: Warum soll die vorhandene [Beschaffenheit des Materialkennens] ausgeschlossen werden? [Antwort:] Ist dann [auch] das Töpfersein nicht auszuschließen? Gegner: [Dieses] wird ausgeschlossen, weil es nicht bewirkend ist. [Antwort:] Das ist auch beim Kennen des Materials usw. gleich, weil das Entstehen der Wirkungen auch durch ein bloßes Lenken eines

---

443 zitierten AKBh-Stelle hervor: *adhipatiphalaṃ kasmāt pratisaṃvedayate. sādhāraṇakarmasambhūtatvāt.*

Nach dem Gesagten ist nun auch klar, was mit der kurzen Formulierung *athādhipatyamātreṇaiṣāṃ kartṛtvam, na tu ...* gemeint ist: „Sind sie bloß deswegen die Verursacher, weil [ihrem gemeinsamen Karma als *karaṇahetu* für das Entstehen der unbelebten Welt] die Vorherrschaft zukommt, nicht aber ..."

[452] Der Mondstein ist nach MONIER-WILLIAMS (*A Sanskrit English-Dictionary*) "a gem supposed to be formed from the congelation of the moon's rays and to dissolve under the influence of its light."

[453] *upakaraṇādyāyojanena vyāpāreṇa* entspricht im oben (Anm. 451) angeführten *pūrvapakṣa* der Ausdruck *prayatnadvāreṇa*.

Geistigen, der nicht ein einziger ist [und] obwohl er das Material usw. nicht kennt, möglich ist.

[79,5]Ist nur das Voraussetzen eines durch die [Beschaffenheiten der] Ewigkeit usw. bestimmten Puruṣa das zu Beweisende, dann ist es **im Beispiel unerwiesen.** D.h., daß das Beispiel ohne zu beweisende [Beschaffenheit] ist. Eine derartige zu beweisende [Beschaffenheit] wird nämlich bei überhaupt keinem Beispiel beobachtet, so daß die Umfassung erkannt werden könnte. Ein Grund aber, dessen Umfassung unerwiesen ist, ist eben nicht eindeutig (*anaikāntika*).

[79,9]**Oder aber es besteht** bezüglich der zwei Gründe wie „weil sie nach einer Ruhe in Tätigkeit treten" [und] „weil sie zur Zweckerfüllung fähig sind" **ein Zweifel**; [d.h.] sie sind gerade wegen dieses von dir angenommenen (*tvadabhimata*)[454] Puruṣa nicht eindeutig.[455] Es ist nämlich dieser [von dir angenommene Puruṣa], wenn er nach einer Ruhe bezüglich der Wirkungen tätig ist oder die Zweckerfüllung vollbringt, nicht [auch] von einem derartigen Puruṣa gelenkt, weil sich [sonst] ein *regressus ad infinitum* ergibt.

> **{Bewiesen ist eine Anordnung von der Art, wie sie sich nach dem Vorhandensein und Fehlen des Lenkers richtet. Was aus dieser erschlossen wird, das**

---

[454] Ohne Korrektur wäre mit der mit *tenaiva tu* eingeleiteten Formulierung ein Gegensatz ausgedrückt: „aber nur durch diesen". Das ist aber nicht sinnvoll, da der Aussage nichts vorangeht, wozu ein Gegensatz bestehen könnte und sie außerdem, wie die darauffolgende Erklärung zeigt, Ursache der Mehrdeutigkeit der Gründe ist.

[455] *hetvoḥ* ist einerseits als Lokativ Dual aufzufassen und greift den Lokativ in PV 2.10b (°*arthakriyādiṣu*) auf. Andererseits kann damit auch ein Genitiv Dual ausgedrückt sein, der mit *anaikāntikatvam* zu konstruieren ist. Zu zwei ähnlichen Fällen vgl. p. 273[445] & 274[448].

ist richtig. (PV 2.11)}

[80,5]Oder von welcher Art eine einen Geistigen voraussetzende Anordnung usw. beim Beispiel gesehen wurde, diese ist beim [zu beweisenden] Beschaffenheitsträger unerwiesen. Daher sagt er: **Als von welcher Art**, etwa als breitbauchige (*pṛthubudhnodara*), die durch die Gattung (*jāti*) des gesehenen konkreten Einzeldinges bestimmte Anordnung aufgrund des kraft der Wahrnehmung der Menschen (*puruṣa*), die in ihrem Handeln reif (*pragalbha*) sind und auf derartige Lehrsätze [wie die des Gegners] keine Rücksicht nehmen (*anurodharahita*), Entstehens eines entsprechenden Feststellens bei einem Topf als Beschaffenheitsträger des Beispiels als sich nach dem Vorhandensein und Fehlen **des Lenkers**, [nämlich] des Menschen, richtend **bewiesen**, [d.h.] festgestellt **ist**, **welches** Lenken eines Geistigen **aus dieser** Anordnung in einem anderen Fall bei einem Topf, dessen Entstehen durch einen Menschen (*puruṣa*) nicht beobachtet wurde, **erschlossen wird, das ist richtig**, weil nur dieses als Wirkung des Menschen (*puruṣa*) festgestellt ist. Aber eine bloße Anordnung als von Nichtanordnung Ausgeschlossenes, selbst wenn es sie gibt, läßt die Wahrnehmung nicht als dessen Wirkung erkennen (*upasthāpayati*). Im Fall einer Meinungsverschiedenheit über die Funktion der Wahrnehmung stellen aber die Handelnden, die in ihrem Umgang geschickt sind (*paṭupracāra*), die Zuflucht dar (*śaraṇa*). Kein Handelnder, der sieht, daß ein Topf von einem Menschen (*puruṣa*) hergestellt ist, bestimmt nämlich eine Schüssel usw. oder einen Berg usw. als von diesem hergestellt. Wenn er aber sieht, daß auch Schüsseln usw. ihren Ursprung von dort [d.h. einem menschlichen Herstellen] nehmen, dann erkennt er, daß auch diese von diesem hergestellt sind. Daher ist es nicht richtig, daß einer, der eine besondere Anordnung als Wirkung des Menschen (*puruṣa*) gesehen hat, aus der bloßen Anordnung dieses [Lenken Gottes] erschließt.

[81,5]{**Ein Erschließen von etwas, das bei einem [von anderem] verschiedenen Ding bekannt ist, aufgrund von etwas, das [nur] durch die Gleichheit des Wortes [vom richtigen Grund] nicht verschieden ist, ist nicht richtig. Wie [das Schließen] auf Feuer aufgrund einer weißen Substanz.** (PV 2.12)}

[81,7][Mit dieser Strophe] sagt er eben folgendes: **Das Erschließen von etwas,** [etwa der Beschaffenheit] des Voraussetzens eines Menschen/Puruṣa, **das bei einem [von anderem] verschiedenen Ding,** [etwa] einem Topf, **erwiesen ist, aufgrund von etwas, das [nur] durch die Gleichheit des Wortes** „Anordnung" **[vom richtigen Grund] nicht verschieden ist,** – [d.h. das Erschließen des Voraussetzens eines Menschen/Puruṣa] im Falle eines Berges usw. aufgrund der bloßen Anordnung – **ist nicht richtig. Wie [das Erschließen] aufgrund einer weißen Substanz im Falle von Feuer.** Wie im Falle eines Feuers, das als Ursache des Rauches, eines besonderen Weißen, gesehen wurde, das Erschließen aufgrund irgendeiner (*yataḥ kutaścid*) **weißen Substanz,** etwa Rauch [als weiße Substanz],[456] die [nur] durch die Gleichheit des Wortes „weiß" [vom Rauch als Wirkung des Feuers] nicht verschieden ist, nicht angemessen ist (*anucita*). Welches daher diejenige Anordnung usw. ist, die von einem Geistigen umfaßt ist, diese gibt es beim Beschaffenheitsträger nicht.[457] Deshalb sind die Gründe unerwiesen.

---

[456] Zu einer ähnlichen Formulierung bei Dharmottara vgl. *du ba skya bo'i rdzas gaṅ yaṅ ruṅ ba las* (PVinṬK 69₂₄₋₂₅), übersezt p. 261, oben.

[457] Faßt man, wie das die Herausgeber von PVV[1] und PVV[2] tun, *taddharmiṇi* als Kompositum auf, kann *tad* eigentlich nur *buddhimatvyāptaṃ sanniveśādi* aufgreifen. Es ist aber nicht sinnvoll von einem Träger einer derartigen Anordnung zu sprechen, da es ja diese bei diesem Träger nicht gibt. Sinnvollerweise könnte *tad* nur einem *sādhya* →

[81,14]{**Andernfalls wäre, weil eine gewisse Modifikation von Lehm, etwa ein Topf, von einem Töpfer angefertigt wird, erwiesen, daß auch ein Termitenhügel von diesem angefertigt wird.** (PV 2.13)}

[81,6]Einwand: Durch den Ausschluß der Nichtanordnung usw. von der in der Anordnung usw. bestehenden Gemeinsamkeit sind [sie] wohl [richtige] Gründe. Daher sagt er: **Andernfalls,** [d.h.] wenn, nachdem die vom zu Beweisenden umfaßte Besonderheit ausgeschlossen wurde, die Gemeinsamkeit zum logischen Grund (*liṅga*) gemacht wird, dann **wäre, weil eine gewisse Modifikation von Lehm, etwa ein Topf, von einem Töpfer angefertigt wird, erwiesen, daß auch ein Termitenhügel** von diesem Töpfer **angefertigt**, [d.h.] verfertigt **wird,** da [auch dieser] eine Modifikation von Lehm ist.

[82,2][Der Gegner] könnte Folgendes [einwenden]: [Die Beschaffenheit] eine Modifikation von Lehm zu sein ist nicht vom Töpfer umfaßt,[458] weil ein Termitenhügel auch ohne diesen entsteht. [Antwort:] Wenn es so ist, dann entsteht [auch] ein Körper usw. ohne einen Geistigen. Daher dürfte auch dieser nicht Beweisgegenstand sein. Einwand: [In diesem Fall] gibt es

entsprechen, so daß *taddharmiṇi* im Sinne von *sādhyadharmiṇi* zu verstehen wäre, aber vom *sādhya* war im vorangehenden Textstück nicht die Rede. Daß die Satzkonstruktion im vorgeschlagenen Sinn zu verstehen ist, legt auch eine Formulierung Prajñākaraguptas nahe, die dieselbe Konstruktion aufweist: *ya ete kāryahetutvenābhimātaḥ sthitvāpravṛttyādayo naite samyagghetavaḥ* (PVA 35$_{28}$).

458 *kumbhakāravyāptam* steht kurz für *kumbhakārakṛtatvavyāptam* o.ä.: „umfaßt vom Verursachtsein durch einen Töpfer". Obwohl diese Formulierung streng genommen nicht richtig ist, ist eine Korrektur nicht notwendig, da Manorathanandin auch weiter unten (*viśiṣṭajāter eva viśāṇavyāptyupalabdheḥ* PVV$_K$ 83$_{9-10}$ = PVV^2 14$_{24-25}$) ähnlich kurz formuliert.

das Abweichen vom Beweisgegenstand nicht. [Antwort:] Diese Regel ist auch beim Termitenhügel dieselbe. Daher ist eine in einer Anordnung usw. bestehende Gemeinsamkeit [als Grund verwendet] eben nicht eindeutig, weil die Umfassung nicht erwiesen ist.

> [82,7]{**Der Fehler, der darin besteht, daß man bei einer Wirkung, die, weil sie vom zu Beweisenden begleitet wird, auch als Gemeinsamkeit ein Beweisendes ist, aufgrund einer Verschiedenheit der Verbundenen [d.h. des *sādhyadharmin* und des *dṛṣṭāntadharmin*] eine Verschiedenheit [der beweisenden Beschaffenheit] lehrt, wird als „Pseudo[widerlegung] aufgrund der Wirkung" angenommen.** (PV 2.14)}

[82,9]Außerdem ist diese keine *kāryasama* [genannte] Widerlegung. **Als *kāryasama* wird** nämlich derjenige **Fehler angenommen**, der darin besteht, daß man **im Fall einer Wirkung**, [etwa] dem Verursachtsein, die **auch als Gemeinsamkeit** als **Beweisendes** angeführt ist, **weil sie vom zu Beweisenden**, [etwa] der Endlichkeit, **begleitet**, [d.h.] umfaßt (*vyāpana*) **wird, aufgrund einer Verschiedenheit der Verbundenen**, [nämlich] des Beschaffenheitsträgers des zu Beweisenden und des Beschaffenheitsträgers des Beispiels, **eine Verschiedenheit** des Beweisenden, das [mit dem zu Beweisenden] verbunden ist, **lehrt**. [Dabei besteht folgender Fehler:] „Wenn das Wirkungsein, das zum Beschaffenheitsträger des zu Beweisenden gehört, Grund ist, dann gibt es keinen Beweis für das gemeinsame Vorkommen. Gehört [das Wirkungsein aber] zum [Beschaffenheitsträger des] Beispiels, dann ist der Grund [beim Beschaffenheitsträger des zu Beweisenden] unerwiesen." In diesem Fall aber ist die in der Anordnung usw. bestehende Gemeinsamkeit nicht als vom zu Beweisenden umfaßt bewiesen. Daher besteht beim Besonderen [als Grund verwendet][459] ein Unerwiesensein [des Grundes] und bei der Gemeinsamkeit [als

Grund verwendet][459] ist die Widerlegung [das Aufzeigen, daß der Grund] nicht eindeutig ist. [Dharmakīrtis] Antwort besteht aber nicht in einem falschen Einwand (*jāti*).

> [83,1]{**Ein Beweis von etwas bei der einen Gattung Bekanntem [als bei einer anderen Gattung vorkommend] aufgrund dessen, daß man eine im Wort bestehende Gemeinsamkeit beobachtet, ist nicht richtig. Wie [der Beweis] des Gehörntseins von Rede usw. aufgrund des *gotva*.** (PV 2.15)}

[83,3]Einwand: Der Sachverhalt (*artha*), der etwa durch das Wort „Anordnung" zu bezeichnen ist, ist beim Topf als durch einen Geistigen umfaßt erkannt und er wird auch beim Körper usw. gesehen. Daher ist die Annahme (*vikalpa*) des Besonderen nicht richtig. Daher sagt er: **Ein Beweis von etwas bei der einen Gattung**, [d.h.] bei einer besonderen Gattung, etwa bei der Anordnung des Topfes, **Erwiesenem**, [d.h. ein Beweis] von dem im Voraussetzen eines Geistigen bestehenden zu Beweisenden, durch die bloße Anordnung **aufgrund dessen, daß man** unter Aufgabe dieses Besonderen **eine Gleichheit der Worte beobachtet, ist nicht richtig. Wie [der Beweis] des Gehörntseins von Rede usw. aufgrund des *gotva*.** [D.h. wie] ein Beweis des Gehörntseins [von Rede usw.] aufgrund dessen, daß sie durch das Wort *go* zu Bezeichnende sind, nicht richtig ist, weil die Umfassung nur der besonderen Gattung durch die Hörner[460] beobachtet ist. || 15 ||

---

[459] Daß *viśeṣe* und *sāmānye* im Sinne etwa eines *viśeṣasya* bzw. *sāmānyasya hetutve sati* aufzufassen sind, geht aus Devendrabuddhis Erklärung hervor: *des na spyi gtan tshigs yin na khyab pa med pa'i phyir / the tshom za ba daṅ khyad par yin na ni ma grub pa yin no //* PVP_K 54₅₋₇ (= PVP Q11a6).

[460] Auch hier müßte es korrekt heißen: „Umfassung durch die Beschaf- →

[83.11]{**Oder wofür gibt es keine Worte, da diese vom Wunsch zu sprechen abhängig sind? Ist aber ein Sachverhalt [schon] aufgrund des Vorhandenseins dieses [ihn bezeichnenden Wortes] erwiesen, dann ist jeder [gewünschte Sachverhalt] für jeden [Menschen oder jedes Ding] bewiesen.** (PV 2.16)}

[83.13]Ferner: **Oder wofür gibt es keine Worte, da diese vom Wunsch zu sprechen abhängig sind;** [d.h.] es gibt sie natürlich für alles. Wenn aber **ein Sachverhalt** [schon] **aufgrund des Vorhandenseins** dieses [ihn bezeichnenden] Wortes **erwiesen ist**, dann ist **für jeden** Menschen **jeder** Sachverhalt, so wie er gewünscht wird, **bewiesen.**

[Damit] ist die Widerlegung des Gottesbeweises vorgetragen.

fenheit des Besitzens von Hörnern"; vgl. oben p. 280[458].

Abkürzungen und Literatur



Allgemeine Abkürzungen

§	die nach dem §-Zeichen angegebenen Nummern beziehen sich auf die Numerierung in der Analyse des ĪAS (pp. 160ff). Diese Nummern sind zur besseren Orientierung in der Übersetzung (pp. 167ff) jeweils am Rand, aber ohne §-Zeichen, angegeben.
AK_{tr}	s. p. 297
Anm.	Anmerkung
BKGA	Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
D	*sDe dge Tibetan Tripiṭaka bsTan ḥgyur – preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo. Tshad ma* 1-21, ed. J. Takasaki, Z. Yamaguchi, Y. Ejima. Tokyo 1981ff.
DTIITP	Shoryu Katsura (ed.), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997.* Wien 1999 (BKGA 32).
ed.	ediert von / edited by
em.	emendiert (= Verbesserung mit größerer Sicherheit)
IBK	*Indogaku Bukkyōgakku Kenkyū* 印度學佛教學研究 (Journal of Indian and Buddhist Studies)
k.	*kārikā*(s)
konj.	konjiziert (= Verbesserungsvorschlag)
Ms	Manuskript
o.E.	ohne Entsprechung in
Q	*The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition,* ed. D.T. Suzuki. Tokyo-Kyoto 1955-1961.

SBET	Ernst Steinkellner (ed.): *Studies in the Buddhist Epistemological Traditions. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference.* Wien 1991 (BKGA 8).
s.	siehe
s.a.	siehe auch
TPhSI I+II	s. p. 308
vgl.	vergleiche
VKSKS(O)	Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- (bis 1970: und Ost-)asiens. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
WSTB	Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
WZKS(O)	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- (Bde 1-13 und Ost-)asiens.

Primärliteratur

AK — Abhidharmakośa (Vasubandhu): P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu.* Patna 1975 (Tibetan Sanskrit Work Series VIII).

AKBh — Abhidharmakośabhāṣya (Vasubandhu): s. AK

ĪAS — Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa (Śaṅkaranandana): der in Teil 1 (pp. 1-7) edierte Text.

ĪAS^{COM} — Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa Kommentar: der in Teil 1 (pp. 10-17) edierte Text.

ĪAS$_{ms}$ — Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa (Śaṅkaranandana): Manuskript der Bibliothek der Benares Hindu University: S. No. 3E/2700, Acc. No. C493.

ĪPK — Īśvarapratyabhijñākārikā (Utpaladeva): s. TORELLA 1994.

ĪPVV — Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī (Abhinavagupta): Madhusūdan Kaul Shāstrī (ed.), *The Iśvarapratyabhijnā Vivritivimarśini by Abhinavagupta.* 3 Vols, Bombay 1938-43 (Kashmir Series of Texts and Studies LX, LXII, LXV) [Reprint Delhi 1987].

ĪS — Īśvarasiddhi (Utpaladeva): Madusudan Kaul Shastri (ed.), *The Siddhitrayi and the Prayahijna-karika-vritti of Rajanaka Utpala Deva.* Srinagar 1921 (Kashmir Series of Texts and Studies XXXIV).

J — Jñānaśrīmitranibandhāvali (Jñānaśrīmitra): Anantalal Thakur (ed.), *Jñānaśrīmitranibandhāvali (Buddhist Philosophical Works of Jñānaśrīmitra).* Patna 1987 (Tibetan Sanskrit Works Series 5).

TBV — Tattvabodhavidhāyinī (Abhayadevasūri): S. Sanghavi, B. Dośi (ed.), *ācārya-śrī-Siddhasena-Divākara-praṇītaṃ Saṃmatitarkaprakaraṇam ... śrīmad-Abhayadevasūri-nirmitayā Tattvabodhavidhāyinyā vyākhyayā vibhūṣitam.* 5 Vols, Ahmedabad 1924-1931.

TBh	Tarkabhāṣā (Mokṣākaragupta): H. R. Rangaswami Iyengar (ed.), *Tarkabhāṣa and Vādasthāna of Mokṣākaragupta and Jitāripāda*. Mysore ^{2}1952.
TS	Tattvasaṅgraha (Śāntarakṣita): s. TSP
TSP	Tattvasaṅgrahapañjikā (Kamalaśīla): Dvarikadas Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*. 2 Vols, Varanasi 1981, 1982.
TSP$_{tib}$	Tattvasaṅgrahapañjikā (tibetisch): Derge Tshad ma Vol 18, No. 4267, Ze 133b$_{1}$-363a$_{7}$.
DhPr	Dharmottarapradīpa (Durvekamiśra): s. NB
NKaṇ	Nyāyakaṇikā (Vācaspati): s. VV
NKand	Nyāyakandalī (Śrīdhara): Vindhyesvari Prasad Dvivedin (ed.), *The Praśastapāda Bhāshya with Commentary Nyāyakandali of Sridhara*. Delhi ^{2}1984.
NC I	Nyāyacakra (Mallavādin): Jambūvijayajī (ed.), *Dvādaśāraṃ Nayacakraṃ of Ācārya Śrī Mallavādi Kṣamāśramaṇa. With the commentary Nyāyāgamānusāriṇī of Śrī Siṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa*. Part I. Bhavnagar 1966.
NPari	Nyāyapariśiṣṭa: S.N. Srirama Desikan (ed.), *Udayana's Nyāyapariśiṣṭa with Pañcikā of Vāmeśvaradhvaja*. Tirupati 1976 (Kendriya Sanskrit Vidyapeetha Series No. 25).
NB	Nyāyabindu (Dharmakīrti): D. Malvania (ed.), *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa. [Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu]*. Patna ^{2}1971.
NBṬ	Nyāyabinduṭīkā (Dharmottara): s. NB
NBh	Nyāyabhāṣya (Pakṣilasvāmin): s. NVTṬ^{2}
NBhū	Nyāyabhūṣaṇa (Bhāsarvajña): Svāmī Yogīndrānanda (ed.), *Śrīmadācārya-Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāyasārasya svopajñaṃ vyākhyānaṃ Nyāyabhūṣaṇam*. Vārāṇasī 1968.

NBhū$_{ms}$ Manuskript des Nyāyabhūṣaṇa: Mikrofilm des Manuskriptes des Śrī Hemacandrācārya Jaina Jñāna Maṃdira, Pāṭaṇa, Laheru Vakīla Jaina Jñānabhaṃdāra, No. 10717.

NM^1 I, II Nyāyamañjarī (Jayantabhaṭṭa): Surya Nārāyana Śukla (ed.), *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa*. Varanasi ^{2}1971, ^{2}1969 (The Kashi Sanskrit Series 106).

NM^2 I, II Nyāyamañjarī (Jayantabhaṭṭa): K.S. Varadacharya (ed.), *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippaṇī – Nyāyasaurabha by the Editor*. 2 Vols, Mysore 1969, 1983 (Oriental Research Institute Series 116, 139).

NR Nyāyaratnamālā (Pārthasārathimiśra): K. S. Rāmaswami Śāstri Śiromaṇi (ed.), *The Nyāyaratnamālā of Pārthasārathimiśra with the commentary of Rāmānujācārya entitled, The Nayakaratna*. Baroda: Oriental Institute 1937 (Gaekwad's Oriental Series LXXV).

NV Nyāyavārttika (Uddyotakara): s. NVTṬ^2

NVTṬ^1 Nyāyavārttikatātparyaṭīkā (Vācaspatimiśra): Anantalal Thakur (ed.), *Nyāyadarśana of Gautama. With the Bhāṣya of Uddyotakara, the Tātparyaṭīkā of Vācaspati & the Pariśuddhi of Udayana*. [Vol I Chap. I] Vaisali 1967 (Mithila Institute Series, Ancient Text No. 20).

NVTṬ^2 Nyāyavārttikatātparyaṭīkā (Vācaspatimiśra): Taranatha Nyaya-Tarkatirtha, Amarendramohan Tarkatirtha and Hemantakumar Tarkatirtha (ed.), *Nyāyadarśanam. With Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā & Viśvanātha's Vṛtti*. 2 Vols, Calcutta 1936, 1944. Reprint Kyoto 1982.

NVV II Nyāyaviniścayavivaraṇa (Vādirājasūri): Mahendra Kumar Jain (ed.), *Nyāya Viniścaya Vivaraṇa of Śrī Vādirāja Sūri. The commentary on Bhaṭṭākalaṅkadeva's Nyāya Viniścaya*. Vol II. Kāshi 1954.

NSā Nyāyasāra (Bhāsarvajña): s. NBhū

NSū Nyāyasūtra: s. RUBEN 1928

PKM	Prameyakamalamārtaṇḍa (Prabhācandra): Mahendra Kumar Shastri (ed.), *Prameyakamala-mārtanḍa by Shri Prabha Chandra (A Commentary on Shri Manik Nandi's Pareeksha Mukh Sutra)*. [Bombay ^{1}1912, ^{2}1941] Delhi ^{3}1990.
PDhS	Padārthadharmasaṅgraha (Praśastapāda): s. NKand
Pras	Prasannapadā (Candrakīrti): Louis de la Valleé Poussin (ed.), *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Delhi 1903-1913 (Bibliotheca Buddhica IV).
PrP	Prakaraṇapañcikā (Śalikanātha): A. Subrahmanya Sastri (ed.), *Prakaraṇa Pañcikā of Sri Śalikanātha Miśra with Nyāya-siddhi*. Benares: Benares Hindu University 1961 (Benares Hindu University Darśana Series No. 4).
PV 1	Pramāṇavārttika, Kapitel 1: s. PVSV
PV 2, 3, 4	Pramāṇavārttika, Kapitel 2, 3, 4: Yūsho Miyasaka (ed.), "*Pramāṇavarttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan)*", *Acta Indologica* 2 (1971/72), 1-206 (PV 2 = Pramāṇasiddhi; PV 3 = Pratyakṣa; PV 4 = Parārthānumāna).
PV gSal byed	rGyal tshab rje, *rNam 'grel thar lam gsal byed*. Vol I. Varanasi 1974.
PVA	Pramāṇavārttikālaṅkāra (Prajñākaragupta): Rāhula Sāṅkṛityāyana (ed.), *Pramāṇavārtikabhāshyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārtikam)*. Patna 1953.
PVAk	PV-*kārikā*s in PVA.
PVA$_{O}$	Pramāṇavārttikālaṅkāra (Prajñākaragupta): Motoi Ono (ed.), *Prajñākaraguptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis (Pramāṇavārttikālaṃkāra zu Pramāṇavārttika II 1-7), Teil 1, Sanskrit-Text und Materialien*. Wien 2000 (BKGA 34).

PVA$_{tib}$ Pramāṇavārttikālaṅkāra (tibetisch): Derge Tshad ma Vol 5, No. 4221, Te 1b$_1$-308$_7$ = Peking Vol 132, No. 5719, Te 1b$_1$-382a$_7$

PVin 1 Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti), Kapitel 1: Tilmann Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 1. Kapitel: Pratyakṣam. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung*. Wien 1966.

PVin 2 Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti), Kapitel 2: Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil I, Tibetischer Text und Sanskrittexte*. Wien 1973. [Die an zweiter Stelle angegebenen Zahlen für Strophen aus dem PVin 2 vertreten die in STEINKELLNER 1988: 1434 korrigierte Verszählung.]

PVin 3 Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti), Kapitel 3: Peking Vol 130, No. 5710, Ce 285a$_7$-329a$_7$ = Derge Tshad ma Vol 1, No. 4211, Ce 187a$_6$-230a$_7$.

PVin rGyan gyi me tog bCom ldan rigs pa'i ral gri, *rNam par ṅes pa'i 'grel bśad chen po rgyan gyi me tog*, in rDo rje rgyal po (ed.), *Tshad ma sde bdun rgyan gyi me tog*. [Zi liṅ]: Kruṅ go'i bod kyi śes rig dpe skrun khaṅ 1991, 139-521.

PVinṬ 3 Pramāṇaviniścayaṭīkā (Dharmottara), Kapitel 3: Derge Tshad ma Vol 14, No. 4227, Tshe 1b$_1$-178a$_3$ = Peking Vol 137, No. 5727, We 1-209b$_8$.

PVinṬ$_K$ Pramāṇaviniścayaṭīkā (Dharmottara), Kapitel 3: die in Teil 1 (pp. 68-72) vorgelegte Textausgabe von PVinṬ [entspricht D 128a$_5$-129b$_1$ = Q 150a$_7$-151b$_6$]

PVinṬ^{Bu} Pramāṇaviniścayaṭīkā (Bu ston rin chen grub): Lokesh Chandra (ed.), *Tshad ma rnam par ṅes pa'i ṭīk, Tshig don rab gsal. The Collected Works of Bu-ston* Part 24 (YA), No. 2, 1-301a$_4$. New Delhi 1971.

PVk PV-*kārikās* in PV 2, 3, 4.

PVk$_{tib}$ PV-*kārikās* (tibetisch) in PV 2, 3, 4.

PVk$_{tib}$ D,Q	PV-*kārikās* (tibetisch): Derge Tshad ma Vol 1, No. 4210, Ce 94b1-151a7 = Peking Vol 130, No. 5709, Ce 190a4-250b6.
PVṬ	Pramāṇavārttikaṭīkā (Śākyabuddhi): Derge Tshad ma Vol 4, No. 4220 Ñe 1-282a7 = Peking Vol 131, No. 5718 Ñe 1-348a8.
PVṬ$_K$	Pramāṇavārttikaṭīkā (Śākyabuddhi): die in Teil 1 (pp. 58-65) vorgelegte Textausgabe von PVṬ [entspricht D 80b7-83b3 = Q 98b2-101b7].
PVṬī	Pramāṇavārttikaṭīkā (Śaṅkaranandana): Derge Tshad ma Vol 9, No. 4223, Pe 1b1-293a7.
PVP	Pramāṇavārttikapañjikā (Devendrabuddhi): Derge Tshad ma Vol 2, No. 4217, Che 1b1-326b4 = Peking Vol 130, No. 5717(b), Che 1-390a8.
PVP$_K$	Pramāṇavārttikapañjikā (Devendrabuddhi): die in Teil 1 (pp. 44-55) vorgelegte Textausgabe von PVP [entspricht D 7a4-10b1 = Q 8a3-11b5].
PVV^1	Pramāṇavārttikavṛtti (Manorathanandin): Rāhula Sāṅkṛtyāyana (ed.), *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a commentary by Manorathanandin*. Patna 1938-1940.
PVV^2	Pramāṇavārttikavṛtti (Manorathanandin): Dwarikadas Shastri (ed.), *Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakirtti with the Commentary 'Vritti' of Acharya Manorathanandin*. Varanasi: Bauddha Bharati 1984 (Dharmakirtti Nibandhawali 1).
PVV$_K$	Pramāṇavārttikavṛtti (Manorathanandin): die in Teil 1 (pp. 74-83) vorgelegte Textausgabe von PVV.
PVVk^1	PV-*kārikās* in PVV^1.
PVVk^2	PV-*kārikās* in PVV^2.
PVSV	Pramāṇavārttikasvavṛtti (Dharmakīrti): Raniero Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary*. Roma 1960. [Bei der Zählung der Strophen werden gegenüber Gnoli die beiden Maṅgala-Strophen mitberücksichtigt.]

PVSVṬ — Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā (Karṇakagomin): Rāhula Sāṃkṛtyāyana (ed.), *ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (svārthānumānaparicchedaḥ) svopajñavṛttyā Karṇakagomi-viracitayā ṭaṭīkayā ca sahitam*. Kyoto 1982 [Reprint].

PS 1 — Pramāṇasamuccaya Kapitel 1 (Dignāga): s. HATTORI 1968

PS[K] — Pramāṇasamuccaya, Übersetzung von Kanakavarman und (Mar thuṅ) Dad pa('i) śes rab: Peking Vol 130, No. 5700, Ce 1-13a5.

PS[V] — Pramāṇasamuccaya, Übersetzung von Vasudhararakṣita und (Źa ma) Seṅ (ge) rgyal (mtshan): Derge Tshad ma Vol 1, No. 4203, Ce 1b1-13a7.

PS rNam bśad — rGyal tshab rje, *Tshad ma kun las btus pa'i rnam bśad mthar 'dzin gyi tsha gduṅ ba 'joms byed rigs pa'i rgya mtsho*, in *The Collected Works (gSuṅ 'bum) of rGyal-tshab Dar-ma-rin-chen*. Ed. Ngawang Gelek Demo [5 Vols] Vol V – ṄA, New Delhi 1981.

PSṬ — Pramāṇasamuccayaṭīkā (Jinendrabuddhi): Derge Tshad ma Vol 20, No. 4268, Ye 1b1-314a7.

PSṬ A — Pramāṇasamuccayaṭīkā (Jinendrabuddhi): Schrift A des Sanskritmanuskriptes.

PSṬ 5 — Pramāṇasamuccayaṭīkā, Kapitel 5 (Jinendrabuddhi): Masaaki Hattori (ed.), *The Pramāṇasamuccayavṛtti of Dignāga with Jinendrabuddhi's Commentary. Chapter Five: Anyāpoha-parīkṣā. Tibetan Text with Sanskrit Fragments*. (Kyoto) 1982 (Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, No. 21).

PSV[K] — Pramāṇasamuccayavṛtti, Übersetzung von Kanakavarman und (Mar thuṅ) Dad pa['i] śes rab: Peking Vol 130, No. 5702, Ce 93b4-177a7.

PSV[V] — Pramāṇasamuccayavṛtti, Übersetzung von Vasudhararakṣita und (Źa ma) Seṅ (ge) rgyal (mtshan): Derge Tshad ma Vol 1, No. 4204, Ce 14b1-85b7 = Peking Vol 130, No. 5701, Ce 13a6-93b4.

R^1	Ratnakīrtinibandhāvalī (Ratnakīrti): Anantalal Thakur (ed.), *Ratnakīrtinibandhāvalī (Buddhist Nyāya Works of Ratnakīrti)*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute ^{1}1957.
R^2	Ratnakīrtinibandhāvalī (Ratnakīrti): Anantalal Thakur (ed.), *Ratnakīrti-Nibandhāvaliḥ (Buddhist Nyāya Works of Ratnakīrti)*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute ^{2}1975.
Vibhū #$^{\#}$	Vibhūticandras im Ms von Manorathanandins PVV *in margine* gemachte Anmerkungen; ‚#$^{\#}$' steht für ‚Seitennummer$^{\text{Fußnotennummer}}$' in PVV^1.
Vibhū$_K$	Vibhūticandras Marginalien im Ms des PVV wie sie in der in Teil 1 (pp. 74-83) vorgelegten Ausgabe in PVV$_K$ als Fußnoten wiedergegeben sind.
VC	Vyāpticarcā (Jñānaśrīmitra) (= J 161-178) in LASIC 2000a. Die Seitenverweise beziehen sich auf die mit * gekennzeichnete Zählung.
VN	Vādanyāya (Dharmakīrti): s. MUCH 1991, Teil I.
Vyom I	*Vyomavatī of Vyomaśivācārya*. Ed. Gaurinath Sastri. [3 Vols] Vol I. Varanasi [1982-1984] 1982.
VyN	Vyāptinirṇaya (Ratnakīrti) (= R^2 106-111) in LASIC 2000b. Die Seitenverweise beziehen sich auf die mit * gekennzeichnete Zählung.
VV	Vidhiviveka (Maṇḍanamiśra): Mahaprabhu Lal Goswami (ed.), *Vidhiviveka of Śrī Maṇḍana Miśra, With the Comentary Nyāyakaṇikā of Vāchaspati Miśra*. Varanasi 1978 (Prācyabhāratī Series 8).
VSū	Vaiśeṣikasūtra (Kaṇāda): Muni Śrī Jambuvijayaji (ed.), *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Baroda 1961 (Gaekwad's Oriental Series 136) [Reprint 1982].
VSūV	Vaiśeṣikasūtravṛtti (Candrānanda): s. VSū
ŚāSū	Śālistambasūtra in SCHOENING 1995.
ŚāK	Nāgārjunas Śālistambakakārikās in SCHOENING 1995.

ŚāṬ	Nāgārjuna zugeschriebene Śālistambakaṭīkā in SCHOENING 1995.
ŚāṬī	Kamalaśīlas Śālistambaṭīkā in SCHOENING 1995.
ŚV	Ślokavārttika (Kumārila): Dvārikādāsa Śāstrī (ed.), *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with The Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra.* Varanasi 1978.
SP	Sambandhaparīkṣā (Dharmakīrti): s. FRAUWALLNER 1934.
SVR	Syādvādaratnākara (Vādidevasūri): L. Motīlāl (ed.), *Śrīmad-Vādidevasūri-viracitaḥ Pramāṇanayatattvālokālaṅkāraḥ tadvyākhyā ca Syādvādaratnākaraḥ.* [5 Vols] Poona 1926-1930.
HB	Hetubindu (Dharmakīrti): Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teil I, Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text.* Wien 1967.

Sekundärliteratur

AK_{tr}	Louis de la Vallée Poussin, *Abhidharmakośabhāṣyam.* English Translation by Leo M. Pruden. Berkeley 1990.
BHATTACHARYYA 1961	GOPIKAMOHAN BHATTACHARYYA, *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Theism.* Calcutta 1961.
BRONKHORST 1983	JOHANNES BRONKHORST, "God in Sāṃkhya", *WZKS* 27, 1983, 149-164.
CHEMPARATHY 1963	GEORGE CHEMPARATHY, *Aufkommen und Entwicklung der Lehre von einem höchsten Wesen in Nyāya und Vaiśeṣika.* Unveröffentlichte Dissertation, Wien 1963.
CHEMPARATHY 1965	GEORGE CHEMPARATHY, "The Testimony of the Yuktidīpikā concerning the Īśvara Doctrine of the Pāśupatas and Vaiśeṣikas", *WZKSO* 9, 1965, 119-146.

CHEMPARATHY 1968 GEORGE CHEMPARATHY, "The Īśvara doctrine of Praśastapāda", *Vishveshvaranand Indological Journal* 6, 1968, 65-87.

CHEMPARATHY 1968/69 GEORGE CHEMPARATHY, "Two Early Buddhist Refutations of the Existence of Īśvara as the Creator of the Universe", *WZKSO* 12-13, 1968/1969, 85-100.

CHEMPARATHY 1969 GEORGE CHEMPARATHY, "The Īśvara doctrine of the Vaiśeṣika commentator Candrānanda", *Ṛtam. Journal of Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad* 1/1, 1969, 47-52.

CRIBB 1999 JOE CRIBB, "The Early Kushan Kings: New Evidence for Chronology. Evidence from the Rabatak Inscription of Kanishka I", in Michael Alram and Deborah E. Klimburg-Salter (ed.), *Coins, Art, and Chronology.* Wien 1999, 177-205 (BKGA 31).

DUNNE 1999 JOHN DOWLING DUNNE, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy: A Study of the Central Issues in his Ontology, Logic and Epistemology with Particular Attention to the* Svopajñavṛtti. Unpublished thesis presented to the Harvard University: Cambridge, Massachusetts.

FRANCO 1997a ELI FRANCO, *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth.* Wien 1997 (WSTB 36).

FRANCO 1997b ELI FRANCO, "The Tibetan Translation of the *Pramāṇavārttika* and the Development of Translation Methods from Sanskrit to Tibetan", in H. Krasser, M.T. Much, E. Steinkellner, H. Tauscher (ed.), *Tibetan Sudies.* [7 Vols] Vol I. Wien: VÖAW 1997, 277-288 (BKGA 21).

FRANCO Ms ELI FRANCO, *Summary of the Pramāṇasiddhi-chapter of the Pramāṇavārttika* (Ms für Potters Encyclopedia).

FRAUWALLNER 1934 — E. FRAUWALLNER, „Dharmakīrtis Sambandhaparīkṣā. Text und Übersetzung", *WZKM* 41, 1934, 261-300.

FRAUWALLNER 1954 — E. FRAUWALLNER, „Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's", in Johannes Schubert und Ulrich Schneider (ed.), *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig 1954, 142-154 [= Kleine Schriften 677-689].

FRAUWALLNER 1956 — ERICH FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*. II. Band. Salzburg 1956.

FRAUWALLNER 1957 — E. FRAUWALLNER, „Vasubandhus Vādavidhiḥ", *WZKSO* 3, 1957, 104-156 [= Kleine Schriften 716-758].

FRAUWALLNER 1961 — ERICH FRAUWALLNER, "Landmarks in the History of Indian Logic", *WZKSO* 5, 1961, 125-148 [= Kleine Schriften 847-870].

FRAUWALLNER 1992 — Gerhard Oberhammer und Chlodwig H. Werba (ed.), *Erich Frauwallner, Nachgelassene Werke II. Philosophische Texte des Hinduismus*. Wien 1992 (VKSKS 26).

GILLON/HAYES 1982 — B.S. GILLON and R.P. HAYES, "The Role of the Particle *eva* in (Logical) Quantification in Sanskrit", *WZKS* 26, 1982, 195-203.

GLASENAPP 1954 — HELMUTH VON GLASENAPP, *Buddhismus und Gottesidee*. Mainz 1954 (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Jg. 1954, Nr. 8) [erweiterte Neuauflage: München 1966].

GÖBL 1999 — ROBERT GÖBL, "The Rabatak Inscription and the Date of Kanishka", in Michael Alram and Deborah E. Klimburg-Salter (ed.), *Coins, Art, and Chronology*. Wien 1999, 151-175 (BKGA 31).

HALBFASS 1975	WILHELM HALBFASS, "Conceptualizations of 'Being' in Classical Vaiśeṣika", *WZKS* 19, 1975, 183-198.
HALBFASS 1991	WILHELM HALBFASS, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought.* Albany 1991.
HALBFASS 1992	WILHELM HALBFASS, *On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology.* Albany 1992 [Reprint: Delhi 1993].
HANNEDER 1998	JÜRGEN HANNEDER, *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation. An edition and annotated translation of* Mālinīślokavārttika *I, 1-399.* Groningen 1998.
HATTORI 1958	MASAAKI HATTORI, "Fragments of Pramāṇasamuccaya", *IBK* 7/1, 1958, 330-325.
HATTORI 1968	MASAAKI HATTORI, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya; from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions. Translated and annotated.* Cambridge, Massachusetts 1968.
HATTORI 1999	MASAAKI HATTORI, "On Seśvara-sāṃkhya", *Asiatische Studien* 53/3, 1999, 609-617.
HAYES 1980	RICHARD P. HAYES, "Diṅnāga's Views on Reasoning (*svārthānumāna*)", *Journal of Indian Philosophy* 8, 1980, 219-277.
HERMAN 1989	A.L. HERMAN, "Religions as failed theodicies: atheism in Hinduism and Buddhism", in Roy W. Perrett, *Indian philosophy of religion.* Dordrecht/Boston/London 1989: 35-60 (Studies in philosophy and religion 13).
INAMI 1990	MASAHIRO INAMI 稲見正浩, „vyavaccheda saikō 再考 [A reconsideration of *vyavaccheda*]", *IBK* 39/1, 1990, 410-407.

INAMI 1999 MASAHIRO INAMI, "On the determination of causality", in DTIITP 131-154.

ISAACSON 1990 H. ISAACSON, *A study of early Vaiśeṣika – the teachings on perception*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Groningen 1990.

IWATA 1993 TAKASHI IWATA, „Pramāṇaviniścaya III 64-67 (Die Reduzierung richtiger Gründe auf den *svabhāva-* und *kāryahetu*)", *WZKS* 37, 1993, 165-200.

JACKSON 1986 ROGER JACKSON, "Dharmakīrti's refutation of theism", *Philosophy East and West* 36/4, 1986, 315-348.

JACKSON 1993 ROGER JACKSON, *Is Enlightenment possible? Dharmakīrti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation*. Ithaca 1993.[461]

JACOBI 1923 HERMANN JACOBI, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes*. Bonn und Leipzig, 1923.

JOHNSTON 1978 E.H. JOHNSTON, *Aśvaghoṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*. Delhi [3]1978.

KAJIYAMA 1963 YUICHI KAJIYAMA, "Trikapañcakacintā. Development of the Buddhist Theory on the Determination of Causality", *Miscellanea Indologica Kiotiensia* Nos. 4-5, 1963, 1-15 [= Selected Papers pp. 475-489].

KAJIYAMA 1973 YUICHI KAJIYAMA, "Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in

[461] Besprochen in ELI FRANCO, "Distortion as a Price for Comprehensibility? The rGyal tshab-Jackson Interpretation of Dharmakīrti", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20/1, 1997, 109-132. Vgl. dazu auch Jacksons "Reply" und Francos "Response" (*idid.* pp. 133-151).

	Buddhist Philosophy", *WZKS* 17, 1973, 161-175.
KAJIYAMA 1998	YUICHI KAJIYAMA: *An Introduction to Buddhist Philosophy - An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta.* Reprint with corrections in the author's hand. Wien 1998 (WSTB 42).
KANŌ 1987	KYŌ KANŌ 狩野恭, „Shusaishin no sonzai ronshō to *kevalavyatirekihetu* 主宰神の存在論証と *k.* [The Nyāya Proof for the Existence of God and the *k.*]", *Indo-shisōshi Kenkyū* インド思想史研究 5, 1987, 1-27.
KANŌ 1991	KYŌ KANŌ, "On the Background of PV 12ab – The Origin of Dharmakīrti's Idea of *arthakriyā*", in SBET 119-128.
KASCHEWSKY 1982	RUDOLF KASCHEWSKY, „Buddhistische Argumentationen gegen einen persönlichen Gottesbegriff in tibetischen Bodhicaryāvatāra-Kommentaren", in L.A. Hercus et al. (ed.), *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday.* Canberra 1982, 271-285.
KATSURA NMu[4], [7]	SHŌRYŪ KATSURA 桂紹隆, "Inmyō shōrimonron kenkyū 因明正理門論研究 [A Study of the Nyāyamukha]", *Hiroshima Daigaku Bungakubu Kiyō* 広島大学文学部紀要 [4] 41 (1981), 62-82; [7] 46 (1987), 46-85.
KELLNER 1997	BIRGIT KELLNER, *Nichts bleibt nichts. Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas* abhāvapramāṇa. *Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas Tattvasaṅgraha vv. 1647-1690 mit Kamalaśīlas Tattvasaṅgrahapañjikā, sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte der negativen Erkenntnis in der indischen Philosophie.* Wien 1997 (WSTB 39).
KELLNER 1999	BIRGIT KELLNER, "Levels of (im)perceptibility: Dharmottara's views on the *dṛśya* in *dṛśyānupalabdhi*", in DTIITP 193-208.

KIMURA 1979 — TOSHIHIKO KIMURA, "Sakalajagadvidhātr-anumānam (I) – The Proof of the God Śiva by Bhāsarvajña", *IBK* 28/1, 1979, 502-499.

KIMURA 1981 — TOSHIHIKO KIMURA 木村俊彦, *Dharmakīrti shūkyō tetsugaku no kenkyū* ダルマキールチィ宗教哲学の研究 [Studie zu Dharmakīrtis Religionsphilosophie]. Tōkyō 1981 [Reprint 1987].

KIMURA 1984 — SEIJI KIMURA 木村誠司, "Kōki-bukkyō ni okeru ushinron hihan ni tsuite 後期仏教における有神論批判について [Zur Kritik der Lehre von der Existenz Gottes im späteren Buddhismus]", *Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Ronshū* 駒澤大學佛教學部論集 15, 1984, 359-347.

KIMURA 1985 — TOSHIHIKO KIMURA, "Pramāṇavārttikam II, 19", *IBK* 34/1, 1985, 357-351.

KITAGAWA 1965 — HIDENORI KITAGAWA 北川秀則, *Indo koten ronrigaku no kenkyū* インド古典論理学の研究 [Untersuchung der klassischen indischen Logik]. Tōkyō 1965.

KRASSER 1999 — HELMUT KRASSER, "Dharmakīrti's and Kumārila's Refutations of the Existence of God: A Consideration of Their Chronological Order", in DTIITP 215-223.

KRASSER 2001 — HELMUT KRASSER, "On the Dates and Works of Śaṅkaranandana", in Raffaele Torella (ed.), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno.* Roma 2001, 489-508.

KWELLA 1977 — PETER KWELLA, „*Isvara – kartrtva* in der Schule Nagarjuna's", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XXIX, 1977, 129-133.

KYUMA 1999 — TAIKEN KYUMA, "*bheda* and *virodha*", in DTIITP 225-232.

LAMOTTE 1988 — ÉTIENNE LAMOTTE, *History of Indian Buddhism from the origins to the Śaka era* translated from the French by Sara Webb-Boin

	under the supervision of Jean Dantinne. Louvain-la-Neuve 1988 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 36). [Französische Erstausgabe: Louvain 1958]
LASIC 1999	HORST LASIC, "Dharmakīrti and his successors on the determination of causality", in DTIITP 233-242.
LASIC 2000a	HORST LASIC, *Jñānaśrīmitras Vyāpticarcā. Sanskrittext, Übersetzung, Analyse.* Wien 2000 (WSTB 48).
LASIC 2000b	HORST LASIC, *Ratnakīrtis Vyāptinirṇaya. Sanskrittext, Übersetzung, Analyse.* Wien 2000 (WSTB 49).
LINDTNER 1984	CHRISTIAN LINDTNER, "Marginalia to Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya I-II", *WZKS* 28, 1984, 149-175.
LINDTNER 1999	CHRISTIAN LINDTNER, "Madhyamaka Causality", *Hōrin, Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 6, 1999, 37-77.
MEJOR 1991	MAREK MEJOR, "On the Date of the Tibetan Translations of the *Pramāṇasamuccaya* and the *Pramāṇavārttika*", in SBET 175-197.
MUCH 1991	MICHAEL TORSTEN MUCH, *Dharmakīrtis Vādanyāyaḥ. Teil I – Sanskrit-Text. Teil II – Übersetzung und Anmerkungen.* Wien 1991.
NAGATOMI 1957	MASATOSHI NAGATOMI, *A Study of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika: An English Translation And Annotation of The Pramāṇavārttika, Book I.* Unveröffentlichte Dissertation Harvard University, Cambridge, Massachusetts 1957.
NAKAMURA 1987	HAJIME NAKAMURA, *Indian Buddhism. A survey with bibliographical notes.* Delhi ²1987.
OBERHAMMER 1964	GERHARD OBERHAMMER, „Der Svābhāvikasambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik", *WZKSO* 8, 1964, 131-181.

OBERHAMMER 1965 — GERHARD OBERHAMMER, „Zum Problem des Gottesbeweises in der indischen Philosophie“, *Numen* 12, 1965, 1-34.

OBERHAMMER 1974 — GERHARD OBERHAMMER, „Bhāsarvajñas Lehre von der Offenbarung“, *WZKS* 18, 1974, 131-182.

OETKE 1991 — CLAUS OETKE, “*svabhāvapratibandha* and the Types of Reasons in Dharmakīrti's Theory of Inference”, in SBET 243-268.

PADOUX 1992 — ANDRÉ PADOUX, *Vāc. The Concept of the Word In Selected Hindu Tantras.* Translated by Jacques Gontier. Delhi 1992.

PREISENDANZ 1994 — KARIN PREISENDANZ, *Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvāloka Vācaspati Miśras II.* 2 Teile. Stuttgart 1994 (Alt- und Neu-Indische Studien 46,1 u. 46,2).

PRETS 1992 — ERNST PRETS, *Der Beweis bei Bhāsarvajña.* Unveröffentlichte Dissertation, Wien 1992.

RUBEN 1928 — WALTER RUBEN, *Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar.* Leipzig 1928 [Nachdruck: Nendeln 1966].

SCHMITHAUSEN 1965 — LAMBERT SCHMITHAUSEN, *Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre.* Wien 1965 (VKSKSO 2).

SCHMITHAUSEN 1987 — LAMBERT SCHMITHAUSEN, *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy.* Part I: Text, Part II: Notes, Bibliography and Indices. Tokyo 1987 (Studia Philologica Buddhica Monograph Series IVa, IVb).

SCHOENING 1995 — JEFFREY D. SCHOENING, *The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries.* Vol I – Translation with annotation; Vol II – Tibetan editions. Wien 1995 (WSTB 35,1+2).

SEYFORT RUEGG 1981 — DAVID SEYFORT RUEGG, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in*

India. Wiesbaden 1981 (A History of Indian Literature Vol VII, fasc. 1).

SLAJE 1986 — WALTER SLAJE, „Untersuchungen zur Chronologie einiger Nyāya-Philosophen", *Studien zur Indologie und Iranistik* 11/12, 1986, 245-278.

SOLOMON 1972 — E. A. SOLOMON, "Aviddhakarṇa – A Forgotten Naiyāyika", in *Proceedings of the All-India Oriental Conference ... October 1969*. Poona 1972, 337-352.

SOLOMON 1979 — ESTHER A. SOLOMON, "Vittoka – Logician and Poet", in ? (ed.), *Fr. Esteller Felicitation Volume*. Bombay: Heras Institute 1979, 177-183.

SOLOMON 1986 — ESTHER A. SOLOMON, "Trilocana – A Forgotten Naiyāyika", in W. Morgenroth (ed.), *Sanskrit and World Culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar May 23-30, 1979*. Berlin 1986, 560-566.

STEINKELLNER 1961 — E. STEINKELLNER, „Die Literatur des älteren Nyāya", *WZKSO* 5, 1961, 149-162.

STEINKELLNER 1963 — ERNST STEINKELLNER, *Augenblicklichkeitsbeweis und Gottesbeweis bei Śaṅkarasvāmin*. Unveröffentlichte Dissertation, Wien 1963.

STEINKELLNER 1967 — ERNST STEINKELLNER, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teil II. Übersetzung und Anmerkungen*. Wien 1967 (VKSKSO 5).

STEINKELLNER 1971 — E. STEINKELLNER, „Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti", *WZKS* 15, 1971, 179-211.

STEINKELLNER 1977 — ERNST STEINKELLNER, "On the dates and works of the Naiyāyika Śaṅkarasvāmin", *WZKS* 21, 1977, 213-128.

STEINKELLNER 1979 — ERNST STEINKELLNER, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, zweites Kapitel: Svārthānu-*

mānam, Teil II, Übersetzung und Anmerkungen. Wien 1979 (VKSKS 15).

STEINKELLNER 1981 — ERNST STEINKELLNER, *Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra)*. Düsseldorf · Köln 1981 (Diederichs Gelbe Reihe)

STEINKELLNER 1988 — E. STEINKELLNER, "Methodological Remarks on the Constitution of Sanskrit Texts from the Buddhist *pramāṇa*-Tradition", *WZKS* 32, 1988, 103-129.

STEINKELLNER 1988a — ERNST STEINKELLNER, "Remarks on *niścitagrahaṇa*", in G. Gnoli et L. Lanciotti (ed.), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*. Roma 1988, 1427-1444 (Serie Orientale Roma 56/3).

STEINKELLNER 1997 — ERNST STEINKELLNER, "Kumārila, Īśvarasena, and Dharmakīrti in Dialogue. A New Interpretation of Pramāṇavārttika I 33", in Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann (ed.), *Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*. Swisttal-Odendorf 1997, 625-646.

STEINKELLNER/MUCH 1995 — E. STEINKELLNER und M. T. MUCH, *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.

TABER 1986 — JOHN A. TABER, "Utpaladeva's Īśvarasiddhi", *The Adyar Library Bulletin* 50, 1986, 106-137.

TAKENAKA 1994 — TOMOYASU TAKENAKA, "The theory of anumāna in the Bhāṭṭa Mīmāṃsā: niyama and the means to determine niyama", in R.C. Dwivedi (ed.), *Studies in Mīmāṃsā. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*. Delhi 1994, 105-115.

TAMURA 1979
CHIJUN TAMURA 田村智淳, „Saikōshin no kōsatsu 最高神の孝察 [Īśvaraparīkṣā]“, in Yūichi Kajiyama 梶山雄一 (ed.), *Hasseiki Indo ni okeru Bukkyō to tagakuha to no tairistu to kōshō* (*Tattvasaṃgraha kenkyū*) 八世紀インドにおける佛教と他学派との対立と交渉（「タットヴァサングラハ」研究). Tōkyō 1979.

THAKUR 1955
ANANTALAL THAKUR, "Nyāyamañjarī of Guru Trilocana – A forgotten work", *The Journal of the Bihar Research Society* 41, 1955, 507-511.

THAKUR 1980
ANANTALAL THAKUR, "Members of parārthānumāna: Later Phase", in *A Corpus of Indian Studies. Essays in Honour of Professor Gaurinath Sastri.* Calcutta 1980, 123-131.

TILLEMANS 1993
TOM J.F. TILLEMANS, *Persons of Authority. The* sTon pa tshad ma'i skyes bur sgrub pa'i gtam *of A lag sha Ngag dbang bstan dar, A Tibetan Work on the Central Religious Questions in Buddhist Epistemology.* Stuttgart 1993 (Tibetan and Indo-Tibetan Studies 5).

TORELLA 1994
RAFFAELE TORELLA, *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical edition and annotated translation.* Roma 1994 (Serie Orientale Roma LXXI).

TPhSI I+II
Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Bd. 1: A-I, Gerhard Oberhammer unter Mitarbeit von Ernst Prets und Joachim Prandstetter. Wien 1991 (BKGA 9). Bd. 2: U-Pū, G. Oberhammer, E. Prets, J. Prandstetter, Wien 1996 (BKGA 17).

TUCCI 1930
GIUSEPPE TUCCI, *The Nyāyamukha of Dignāga. The oldest Buddhist Text on Logic.* After

Chinese and Tibetan Material. Heidelberg 1930.

UPADHYAYA 1987 — K.N. UPADHYAYA, "God, the Self and the Buddha's Silence", in N.H. Samtani (ed.), *Śramaṇa Vidyā. Studies in Buddhism.* Prof. Jagannath Upadhyaya Commemoration Volume I. Varanasi 1987, 123-137 (Samyag-Vāk Series III).

VETTER 1968 — TILMANN VETTER, „Das Problem des metaphysischen Beweises in der logisch-erkenntnistheoretischen Periode der indischen Philosophie", *ZDMG* 118/2, 1968, 351-356.

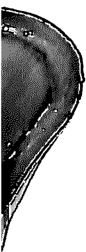
VETTER 1997 — TILMANN VETTER, „Atheistische und theistische Tendenzen im Buddhismus", in Elmar Klinger (ed.), *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog.* Regensburg 1997, 22-35.

WATANABE 1977 — SHIGEAKI WATANABE 渡辺重朗, "Bukkyō ronrigakuha no hashin ron – Śubhagupta to Śāntarakṣita no baai 仏教論理学派の破神論 — シュッバグプタとシャーンタラクシタの場合 [Die Widerlegung der Īśvara-Lehre in der buddhistischen logischen Schule im Falle von Ś. und Ś.]", in *Tamaki Kōshirō hakase kanreki kinen ronshū, Butsu no kenkyū.* Tōkyō 1977, 579-593.

WEZLER 1983 — A. WEZLER, „A Note on Concept *adṛṣṭa* as used in the *Vaiśeṣikasūtra*", in B. Datta *et al.* (ed.), *Aruṇa-Bhāratī, Professor A.N. Jani Felicitation Volume.* Baroda 1983, 35-58.



Indices



Moderne Autoren

Bhattacharyya **1961** · 11
42-64 · 40
Bronkhorst **1983** · 198
Chemparathy · 40
1963 · 11
30-33 · 40
31f · 36
53-63 · 40
60f · 34
61f · 36
79 · 42
90 · 62
92 · 61
93 · 74
93-96 · 70
116-118 · 70
119f · 114
165[178] · 36
171 · 42
175f · 62
1965 · 198
1968
68f · 37
1968/69 · 16
87 · 177
89-91 · 17
97-99 · 17
1969
49f · 37
Cribb **1999** · 16
Dunne **1999**
166[13] · 179
Franco · 32, 301
1997a
17 · 209
1997b · 19
Ms
8 · 32
Anm.18 · 43
Frauwallner · 9, 45
1954
154 · 9
1956
112-113 · 63
144-149 · 168
151ff · 63
156-157 · 64
218 · 63
219-223 · 63
233f · 63
326 · 16
1957
125f · 45
1959
120f · 67
138 · 67
1961
147 · 10
1992
152-170 · 168
Gillon/Hayes **1982** · 274
Glasenapp · 15, 16
1954 · 15
Göbl **1999** · 16
Halbfass
1975 · 168, 217
1991
311-323 · 34
1992
113-137 · 168
140 · 217
Hanneder **1998**
8-11 · 205
Hattori
1958
325 · 44
329 · 80
1968
238 · 209
28 · 21
1999 · 198
Hayes **1980**
256 · 168
Herman **1989**
54-55 · 15-16

Inami
1990 · 274
1999 · 190
Isaacson **1990**
20 und Anm. 29 · 217
Iwata **1993**
170f[23] · 177
Jackson · 42
1986
325 · 32, 37
1993
197f *u.* n.58 · 31
198f · 37
203[68] · 42
204 · 49
204[72] · 42
Jacobi
1923 · 11, 103
99 · 101
Jaini · 38
Johnston **1978**
103 *u.*136 · 16
Kajiyama · 90
1963 · 190
12 · 189
1973 · 274
1998
100-101 · 172
9 · 10
96 · 90
Kanō
1987 · 113
7-9 · 123
11 · 76
14 · 216
25[70] · 216
1991 · 33
120-121 · 140
122 · 215
122f · 36
126-127 · 140
Kaschewsky **1982** · 18
Katsura
NMu[4]
62 · 27
NMu[7]
54ff · 44
Kellner
1997
5 · 64
44[67] · 64
103-109 · 241
1999 · 72
195-198 · 72
Kimura S.
1984 · 33
349[20] · 43
Kimura T.
1979 · 113
1981
47 · 43
1985 · 33
Kitagawa **1965**
300 · 44
537f · 44
Krasser
1999 · 37
219 · 36
220 · 152
2001 · 143, 145, 149
Anm.1-7 · 143
Anm.26 · 145
Kwella **1977**
132 · 17
Kyuma **1999**
226-228 · 70
Lamotte **1988**
591 · 16
Lasic
1999 · 190
2000a
61 · 186
78-80 · 71
79[14] · 71, 73
84[30] · 90, 91
85 · 85, 171
102 · 176
2000b
54-58 · 172
55[18] · 172
59 · 191
68 · 191
81 · 172

Lindtner
1984
174 · 73
1999
41 · 17
58-61 · 18
63-64 · 17
65-74 · 17
75-76 · 18
Mejor **1991**
179-193 · 19
Miyasaka · 19
Monier-Williams · 228, 251, 276
Much **1991**
52 · 135
Teil II, Einleitung § 1 · 191
Nagatomi **1957**
18 · 32
Nakamura **1987**
133 · 16
Oberhammer · 11, 74, 82, 83
1964 · 70, 82
134 · 83
135 · 83, 84
135-139 · 83
140 · 83
140[25] · 83
143-144 · 87
145-146 · 87
145[51] · 88
146 · 74
147 · 80
148-149 · 82
149-150 · 82
149f · 92
152 · 99, 101
158-159 · 88
162 · 91, 171
164 · 86
1965 · 82
7 · 33, 34
13[24] · 42
16-17 · 10
25 · 84
25[37] · 85
26-33 · 70
29[42] · 81
29f · 80
30 · 83
1974
156ff · 206
Oetke **1991** · 72
Padoux **1992**
356-371 · 199
Paul · 17
Potter · 37
Preisendanz **1994**
324 · 271
329 · 271
684 · 168
691f · 227
Prets **1992**
Anm. 270 · 75
Ruben **1928**
15 · 271
16 · 270
129 · 27
183[97] · 270
Sāṅkṛtyāyana · 45, 46, 242
Sarat Chandra Das · 251
Schmithausen
1965
154 *u.* 156 · 181
1987
13-17 *u.* 183-193 · 16
Schoening **1995**
66-67, 251 *u.* 284 · 18
319 · 18
725-726 · 18
Seyfort Ruegg **1981**
30 n.73a · 17
61 · 17
71 · 18
82 · 18
Slaje **1986** · 56
Solomon · 11
1972 · 40
338f · 36
348 · 35
1979 · 127
179 · 134, 135
1986 · 70
Steinkellner · 35, 60
1961
153f · 34
160 · 61

1963 · 11
14-16 · 56
88-133 · 56
88f · 58
95 · 67
111f · 62
1967
37-38 · 188
38 · 189
88[18] · 274
97[51] · 189
1971
183-189 · 72
1977
216 · 60
1979
30 · 227
78[252] · 206
84-85 · 75
1981
134-135 · 18
1997 · 179
634f[29] · 179
635[31] · 179
639-642 · 73
642 · 179
Steinkellner/Much **1995**
92 & 99 · 158
Stern · 60
Taber **1986**
107f · 150
Takenaka **1994** · 73
114[15] · 73
Tamura **1979**
10 *u.* 13[32,33] · 42
Thakur · 35
1955 · 70
1980
126 · 35
Tillemans **1993**
6-7 · 241
Torella **1994** · 150
85 · 150
86 · 150
TPhSI
I
27f · 270
27f. · 95
69f · 53, 100
80-82 · 271
II
130 · 135
19f · 53
78-80 · 43
79 · 44
Tucci · 27, 44
1930
55 · 27
66ff · 44
68f · 46
69 · 48
Upadhyaya **1987**
132 · 16
Vattanky · 40
Vetter · 15
1968
352f · 81
1997 · 15
22 · 15
24 · 15
Vidyābhūṣaṇa · 27, 42
Watanabe **1977**
580 · 55
581-584 · 55
Wezler **1983** · 34

Schulen und ihre Vertreter

Sofern ein Eintrag nicht in der Stammform angegeben ist, ist der Sandhi des Textes beibehalten. Zwischen Vorkommen im Text oder in einer Anmerkung wird nicht unterschieden. Mehrmaliges Vorkommen eines Eintrages auf der selben Seite wird nicht vermerkt.

ācāryo · 92
bauddha
  bauddhādivat · 205
  bauddham · 57
  bauddhānām · 133
  bhavaddarśane · 106
  bhavatāṃ · 77
  pareṇa · 115
  pareṣām · 92
Buddhismus · 15, 54, 149
  erkenntnistheoretische Schule des · 54
Buddhist · 12, 21, 38, 43, 57, 58, 67, 68, 70, 73, 78, 82, 83, 87, 97, 100, 105, 106, 107, 108, 113, 117, 130, 134, 135, 136, 137, 139, 143, 155, 156, 202, 205
buddhistisch · 11, 42, 52, 59, 64, 65, 68, 84, 86, 87, 100, 133, 136, 144, 146, 153, 182, 210, 249
  erkenntnistheoretische Schule · 9, 17, 21
Cārvāka · 34, 35, 105, 139
Digambara · 257
kecit · 110
Lokāyata · 148, 164, 165, 203
  lokāyatadarśane · 203
  lokāyatādivat · 203, 204
  lokāyate · 203, 204
Materialist · 203, 204
Mīmāṃsā · 73
Mīmāṃsaka · 73, 105, 113, 115, 139
  ältere Mīmāṃsaka · 206
  vṛddhamīmāṃsaka · 206
Naiyāyika · 11, 21, 36, 44, 54, 56, 60, 68, 69, 73, 78, 83, 87, 106, 112, 127, 130, 135, 137, 143, 145, 149, 157, 194, 199, 230
  anye · 110
  apare · 111
  asmākaṃ · 71, 203
  kecit · 110
  naiyāyikānāṃ · 133
  Sūtrakāra · 53
  sūtrakāra° · 53
  vādinā · 115
Nyāya · 11, 21, 27, 35, 42, 43, 44, 49, 52, 53, 56, 70, 96, 122, 128, 149, 197, 198, 206
Nyāya-Schule · 85
Nyāya-Vaiśeṣika · 11
Pañcakavādin · 190
Pañcarātra · 204, 205
Pratyabhijñāschule · 149, 158
Sāṅkhya · 36, 115, 152, 153, 156, 198, 257
  nirīśvara · 198
  seśvara · 198
śaiva
  śaivāgame · 205
  śaivādivat · 205
Śaivatradition · 144, 149
saugata · 154
  pareṣāṃ saugatānāṃ · 154
Śivaismus · 145
Śivaiten · 199, 204, 205
Theist · 12
Trikavādin · 190
Trilocana
  asmākaṃ · 71
Vaiśeṣika · 11, 64, 257, 259

Namen

Sanskrit

Sofern ein Eintrag nicht in der Stammform angegeben ist, ist der Sandhi des Textes beibehalten. Zwischen Vorkommen im Text oder in einer Anmerkung wird nicht unterschieden. Mehrmaliges Vorkommen eines Eintrages auf der selben Seite wird nicht vermerkt.

Akṣapāda · 45
akṣapāda° · 45
Abhinavagupta · 144, 145, 150, 158
Arcaṭa · 60, 190
Aviddhakarṇa · 9, 34, 35, 36, 39, 40, 104, 105, 130, 151, 152, 176, 194
aviddhakarṇa° · 35
Aśvaghoṣa · 16
Asaṅga · 16
Īśvarasena · 179
Utpaladeva · 145, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 170, 194, 199
Udayana · 70, 86
Uddyotakara · 9, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 60, 61, 69, 75, 96, 109, 137, 140, 217, 230, 244
uddyotakaras · 34
Kanakavarman · 44, 48
Kaniṣka · 16
Kamalaśīla · 10, 18, 33, 34, 35, 36, 41, 50, 52, 53, 60, 69, 81, 141, 217, 243, 272
Karṇakagomin · 32, 177, 190
Kumārila · 35, 37, 72, 73, 87, 113, 152, 179
Candrakīrti · 18
Candrānanda · 217
Jayantabhaṭṭa · 83, 97, 103, 106, 120, 138, 139, 140, 148, 164, 168, 203, 205, 215, 270, 271
Jayanta · 86, 87, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 204
Jinendrabuddhi · 19, 47, 48, 241, 243
Jñānaśrībhadra · 190
Jñānaśrīmitra · 10, 11, 19, 30, 56, 68, 69, 70, 79, 85, 90, 92, 109, 127, 130, 131, 134, 135, 137, 158, 171, 176, 182, 184, 190, 272, 275
Trilocana · 11, 61, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 100, 101, 111, 117, 119, 127, 132, 136, 138, 139, 141, 146, 170, 172, 176
trilocana · 79
trilocanas · 71, 74
trilocanaḥ · 76
trilocanena · 172
Dignāga · 9, 21, 27, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 80, 168, 209, 263
ācārya · 45
Devendrabuddhi · 10, 11, 30, 31, 33, 41, 52, 59, 60, 61, 125, 200, 241, 242, 244, 245, 248, 249, 259, 282

Dharmakīrti · 9, 10, 11, 16, 32, 33, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 52, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 81, 83, 84, 86, 88, 89, 105, 106, 108, 113, 126, 135, 137, 138, 139, 144, 145, 147, 168, 178, 179, 182, 188, 189, 195, 200, 241, 245, 249, 257, 258, 260, 263, 271, 282
Dharmottara · 11, 30, 177, 190, 200, 249, 258, 259, 279
Narasiṃha · 11, 61, 64, 68, 75, 138
narasiṃhaḥ · 61
Nāgārjuna · 17
Pakṣilasvāmin · 21, 34, 80
Patañjali · 122
patañjaliḥ · 121
Pārthasārathimiśra · 90
Prajñākaragupta · 10, 30, 31, 32, 40, 43, 44, 48, 52, 113, 124, 125, 209, 239, 280
Praśastapāda · 37, 168
Praśastamati · 36
buddha° · 203
Bhāviveka · 17
Bhāsarvajña · 31, 36, 75, 96, 97, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 138, 139, 141, 202, 269
Maṇḍanamiśra · 76, 101
Manorathanandin · 11, 30, 31, 52, 190, 237, 246, 250, 262, 266, 272, 273, 280
Mokṣākaragupta · 90
Ratnakīrti · 10, 11, 56, 60, 61, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 75, 90, 98, 127, 158, 172, 186, 190, 191, 195
Vasudhararakṣita · 44, 48
Vasubandhu · 45
Vācaspati II · 61
Vācaspatimiśra · 124, 136, 141, 171, 249
Vācaspati · 53, 69, 70, 76, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 100, 101, 103, 105, 108, 112, 114, 115, 117, 119, 123, 127, 136, 138, 139, 140, 146, 147, 148, 152, 170, 171, 172, 176, 179, 182, 186, 190, 198, 230, 269
Vittoka · 11, 68, 77, 108, 109, 112, 127, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 140, 142, 147, 182, 183
vittokas · 128, 133, 136, 194
Vibhūticandra · 242, 269, 273
Śaṅkaranandana · 9, 10, 11, 54, 56, 137, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 157, 158, 163, 170, 172, 174, 176, 177, 178, 179, 185, 188, 189, 190, 194, 195, 198, 199, 202, 203, 206, 208, 210, 213, 218
śaṅ kar nanta · 143
śaṅkananda · 143
śam kar nan ta · 143
śaṃ ka rā nanda · 143
śaṃ ka rānanda · 143
Śaṅkarānanda · 143
Śaṅkarasvāmin · 11, 56, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 74, 75, 76, 78, 79, 89, 101, 103, 124, 125, 126, 127, 131, 132, 138, 139, 249
Śaṅkara · 57
śaṅkarasvāmī · 69
śaṅkaraḥ · 57, 62, 66
Śambhu · 167
Śākyabuddhi · 31, 52, 190, 245, 246, 247, 248, 259
Śākyamuni · 209
Śāntarakṣita · 10, 35, 36, 38, 39, 41, 51, 54, 60, 69, 130
Śāntideva · 18
Śālikanātha · 90
Śubhagupta · 10, 54

Tibetisch

rGyal tshab rje · 42
rGyal tshab · 31, 48, 49
Dad pa śes rab · 48
bDe byed dga' ba · 143
Bu ston · 200, 260
Bram ze (chen po) · 143

Werktitel

Sofern ein Eintrag nicht in der Stammform angegeben ist, ist der Sandhi des Textes beibehalten. Zwischen Vorkommen im Text oder in einer Anmerkung wird nicht unterschieden. Mehrmaliges Vorkommen eines Eintrages auf der selben Seite wird nicht vermerkt.

Anyāpohasiddhikārikā · 144
Abhidharmakośa · 16, 177, 272
Abhidharmakośa(bhāṣya)
AK(Bh) · 275
AKBh · 276
Abhidharmapradīpa · 17, 38
Āgamasiddhikārikā · 144
Ātmaparīkṣā · 69
Īśvarakartṛtvanirākṛti · 17
Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī · 144
ĪPVV · 150
Īśvarabhaṅgakārikā · 10, 54, 55
Īśvaravādādhikare Vārttikasaptaślokīvyākhyānam · 19, 30
Vārttikasaptaślokīvyākhyāna · 275
Īśvarasādhanadūṣaṇa · 71, 172, 195
Īśvarasiddhi (Utpaladeva) · 149, 150, 199
ĪS · 150
Īśvarasiddhi (Śaṅkarasvāmin) · 60
Īśvarāpākaraṇakārikā · 144
Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa · 9, 11, 56, 144, 145
ĪAS · 157, 158
Ekakartṛtvanirākaraṇa · 17
Kaṇḍanoddhāra · 61
Kṣaṇabhaṅgasiddhidūṣaṇa · 60
Tattvaṭīkā · 34, 35
Tattvasaṅgraha · 37, 55, 60
TS · 33, 55
Tattvasaṅgrahapañjikā · 33
TSP · 33, 51, 81
Pañjikā · 53, 55, 60
Tarkabhāṣā · 90
Dharmaśāstra · 204
Dharmālaṅkārakārikā · 143
Nyāyakaṇikā · 69, 90, 91, 98, 117, 198
NKaṇ · 99
Nyāyakandalī · 97
Nyāyabhāṣya · 21, 35, 96
NBh · 34
Nyāyabhāṣyaṭīkā · 60
Nyāyabhūṣaṇa · 113
Nyāyamañjarī · 83, 103, 120, 123, 149, 168

Nyāyamukha · 27, 44, 46, 48
Nyāyavārttika · 109
Nyāyavārttikatātparyaṭīkā · 69, 103, 171, 198
Nyāyasāra · 114, 120
Nyāyasūtra · 43, 44
Padārthadharmasaṅgraha · 168
Prajñālaṅkārakārikā · 143
Pratibandhasiddhikārikā · 144
Pratyabhijñākārikā · 149
Pramāṇavārttika(svavṛtti)
PV · 27
PV 1 . 144
PVSV · 144
Pramāṇavārttikaṭīkā · 144
PVṬ · 33
Pramāṇavārttikapañjikā
PVP · 19, 26, 30
Pramāṇavārttikavṛtti
PVV · 279
Pramāṇavārttikālaṅkāra
PVA · 46, 48, 113
Pramāṇaviniścaya · 60
Pramāṇaviniścayaṭīkā
PVinṬ · 27
Pramāṇasamuccaya · 209
PS · 49
Pramāṇasamuccayaṭīkā
PSṬ · 19
Pramāṇasamuccayavṛtti · 45, 48
PSV · 45, 46
Prasannapadā · 18
Bṛhatprāmāṇyakārikā · 144
Bhāṣyaṭīkā · 34, 35
Madhyaprāmāṇyakārikā · 144
Madhyamakahṛdaya · 17
Manusmṛti · 204
Mūlamadhyamakārikā · 17
Yogācārabhūmi · 16, 177
Laghupratibandhasiddhikārikā · 144
Vādanyāya (Kommentar) · 144
Vādanyāyavipañcitārthā · 35
Vādavidhi · 45
Vārttikasaptaślokīvyākhyāna · *s.* Īśvaravādādhikare Vārttikasaptaślokīvyākhyānam
Viṣṇor Ekakartṛtvanirākaraṇam · 17
Vaiśeṣikasūtra · 37
Vyāpticarcā · 171
Vyāptinirṇaya · 71, 190, 191
Śālistambasūtra · 18
Ślokavārttika · 38, 113, 152
Saṅkṣipteśvarāpākaraṇakārikā · 144
Sambandhaparīkṣā · 144
Sambandhaparīkṣānusāra · 144
Sarvajñasiddhikārikā · 144
Siddhāntakaumudī · 174
Sūkṣmaprāmāṇyakārikā · 144
Svalpasarvajñasiddhikārikā · 144

Index locorum

Zwischen Vorkommen im Text oder in einer Anmerkung wird nicht unterschieden. Mehrmaliges Vorkommen eines Eintrages auf der selben Seite wird nicht vermerkt.

AK
2.49 · 275
2.56b · 275
2.64d · 16
4.1a · 77
4.1ab · 38
AKBh
77_{23} · 187
94_{21-22} · 275
94_{24-25} · 275
95_{16-19} · 272
101_{25}-102_{16} · 16

Abhidharmapradīpa
- 4.1.155 · 38

ĪAS
- 1_{6-7} · 178, 197
- 1_{8-9} · 211
- 1_{11-15} · 170, 207
- 1_{12} · 157, 178
- 1_{14} · 217, 218
- 1_{15} · 208
- 1_{17-24} · 208
- 1_{19} · 218
- 1_{20-21} · 170
- 2_{6-8} · 197
- 2_{6-11} · 211
- 2_{8} · 173
- 2_{9-11} · 157
- 2_{17-18} · 221
- 2_{20} · 221
- 2_{21-22} · 174
- 3_{1-2} · 170
- 3_{6-7} · 170
- 3_{7} · 205, 220
- 3_{12} · 170
- 3_{14} · 223
- 3_{15} · 224, 225
- 4_{1-4} · 230
- 4_{2-3} · 227
- 4_{4} · 185
- 4_{6} · 185
- 5_{2} · 231
- 5_{13-16} · 196
- 6_{3-4} · 197
- 6_{3-7} · 197
- 6_{4-5} · 198, 215
- 6_{5-6} · 216
- 6_{7} · 211, 216
- 7_{4-5} · 214
- 7_{6} · 214
- 17_{15} · 232
- k.1 · 203
- k.10 · 158
- k.4 · 212, 223
- k.5 · 232
- k.6 · 232
- k.9a · 213

ĪAS$_{ms}$
- 1_{17}-2_{1} · 207

ĪAS^{COM}
- 10_{15-20} · 167
- 10_{24-25} · 178
- 11_{6-7} · 200
- 11_{10-11} · 185
- 11_{11} · 231
- 12_{4} · 169
- 12_{4-5} · 199
- 12_{5} · 198
- 12_{6-7} · 199
- 12_{9} · 208, 218
- 12_{12-13} · 208
- 12_{13} · 208
- 12_{16} · 208
- 12_{19-20} · 173
- 12_{25}-13_{1} · 175
- 13_{16} · 178
- 13_{21-22} · 198
- 14_{2} · 179
- 14^{2} · 181
- 14_{22} · 182
- 14_{22-23} · 208
- 14_{24} · 182
- 15_{5} · 184
- 15_{9-10} · 185
- 15^{2} · 183
- 16_{3} · 227
- 16_{8-9} · 186
- 16_{14-15} · 188
- 16_{17} · 230
- 16_{20-21} · 190
- 16_{21} · 186
- 17_{11-12} · 231
- 17_{15-16} · 192
- 17_{16} · 192

ĪAS$^{COM}_{ms}$
- 12_{13} · 181
- 13_{7} · 183

ĪPK
- 1.1.2 · 150
- 1.1.2 & Vṛtti · 150
- Vṛtti zu 1.1.2 · 150

ĪS
- 5_{8-15} · 151
- 5_{11-12} · 157
- 5_{17-18} · 152, 157
- 6_{1-7} · 151
- 6_{11} · 215
- 6_{13-14} · 215
- 8_{1}-9_{8} · 154
- 8_{5-6} · 157
- 8_{24-25} · 23
- 9_{1-2} · 25
- 9_{6-8} · 157
- k.9cd · 157
- k.10-11 · 153
- k.12-14 · 156
- zu k.1 · 150

J
- 161_{17-18} · 71
- 161_{17-23} · 71
- 161_{23-26} · 71
- 161_{24-25} · 88
- 163_{5-22} · 91
- 163_{10-13} · 171
- 168_{17-18} · 176
- 169_{1-3} · 172
- 233_{23-24} · 57
- 234_{1-15} · 58
- 234_{23-25} · 59
- 235_{6-19} · 128, 183
- 235_{6-28} · 182
- 235_{9} · 182
- 235_{10-12} · 183
- 235_{14} · 183
- 235_{20-21} · 132
- 235_{20-28} · 132
- 235_{21-28} · 77
- 236_{3-6} · 125
- 237_{11-18} · 133
- 239_{15-16} · 79
- 239_{17-21} · 80
- 239_{21}-240_{18} · 80
- 240_{11-14} · 92
- 242_{1-2} · 194
- 242_{1-3} · 136
- 243_{22}-244_{1} · 137
- 243_{25}-244_{2} · 109
- 255_{19ff} · 137
- 260_{23-24} · 137
- 265_{10} · 247
- 266_{17} · 22
- 266_{19} · 272
- 273_{25-26} · 275
- 27404 · 22
- 279_{3} · 22
- 281_{19} · 22
- 281_{21-23} · 131
- 298_{11} · 23
- 303_{9-11} · 184
- 304_{10-17} · 77, 132
- 304_{22-24} · 125
- 306_{13} · 24

308_{23} · 24
309_{7} · 25
309_{8} · 25
$312_{24\text{-}25}$ · 44
313_{21} · 26
313_{22} · 26
314_{13} · 28
314_{14} · 28
$360_{13\text{-}14}$ · 24
TBV
93_{24} · 24
100_{34}-101_{12} · 36
$101_{12\text{-}15}$ · 36
115_{25} · 44
484_{22} · 24
TBh
$417_{7\text{-}10}$ · 172
TS
48 · 39, 130
51 · 36
61-65 · 41
66 · 52
68 · 41
70 · 54
72-73 · 38
74-75 · 38
76-77 · 39
78-79 · 130
80 · 38, 243
81 · 38
82 · 39
83 · 39
178 · 69
TSP
$52_{16\text{-}18}$ · 35
52_{17}-53_{17} · 36
$54_{12\text{-}13}$ · 36
$54_{14\text{-}16}$ · 34
$61_{13\text{-}19}$ · 51
$61_{18\text{-}19}$ · 44
$61_{19\text{-}20}$ · 47
$61_{20\text{-}21}$ · 52
$62_{9\text{-}10}$ · 249
$65_{14\text{-}19}$ · 81
$65_{20\text{-}21}$ · 243
65_{26} · 272
$104_{17\text{-}18}$ · 69
$342_{19\text{-}21}$ · 217
$516_{10\text{-}11}$ · 35
$529_{13\text{-}16}$ · 35
TSP$_{tib}$ 173b$_{4}$ · 81
TSP$_{tib}$ 173b$_{6}$ · 243
NKaṇ
$118_{6\text{-}7}$ · 172
$149_{19\text{-}20}$ · 95
150_{15} · 95
$150_{16\text{-}17}$ · 194
$150_{17\text{-}19}$ · 90, 91
150_{19}-151_{7} · 93
$151_{12\text{-}16}$ · 98
$151_{17\text{-}18}$ · 105
$151_{17\text{-}25}$ · 98
$151_{18\text{-}19}$ · 95
$153_{2\text{-}3}$ · 136
$153_{3\text{-}6}$ · 102
156_{16} · 186
$158_{16\text{-}20}$ · 76
NKand
$55_{10\text{-}12}$ · 97
NC I
328_{5}-329_{2} · 215
NPari
$82_{7\text{-}8}$ · 26
NB
2.12-13 · 74
NBh
113_{2} · 181
$308_{3\text{-}4}$ · 80
NBhū
301_{14} · 97
301_{16} · 80
303_{29}-304_{4} · 118
303_{29}-304_{7} · 75
$447_{11\text{-}13}$ · 114
$447_{15\text{-}16}$ · 114
$447_{20\text{-}21}$ · 115
447_{28}-448_{9} · 115
447-487 · 113
$448_{11\text{-}12}$ · 38
448_{11}-466_{30} · 113
$449_{9\text{-}21}$ · 115
449_{23}-450_{1} · 116
$450_{27\text{-}28}$ · 124
$451_{3\text{-}6}$ · 118, 138
$451_{8\text{-}13}$ · 119
$451_{26\text{-}27}$ · 140
$452_{6\text{-}7}$ · 122
452_{16}-453_{2} · 122
$453_{21\text{-}22}$ · 121
453_{22}-454_{1} · 121
467_{2}-471_{17} · 113
467_{2}-487_{17} · 113
$467_{3\text{-}4}$ · 20
$467_{5\text{-}6}$ · 20
467_{9} · 238
$467_{12\text{-}13}$ · 31
$471_{20\text{-}21}$ · 22
$471_{23\text{-}24}$ · 36
$477_{11\text{-}12}$ · 115
$477_{11\text{-}14}$ · 124
$477_{25\text{-}27}$ · 202
$478_{13\text{-}16}$ · 117
$478_{14\text{-}15}$ · 140
$480_{4\text{-}5}$ · 23
$480_{6\text{-}8}$ · 124
$480_{9\text{-}10}$ · 24
$480_{19\text{-}20}$ · 25
$480_{25\text{-}26}$ · 28
$481_{1\text{-}2}$ · 29
$481_{5\text{-}6}$ · 113
$481_{18\text{-}25}$ · 125
NBhū$_{ms}$
110b$_{11}$ · 114
111a$_{15\text{-}18}$ · 116
111b$_{15\text{-}16}$ · 118
111b$_{16\text{-}19}$ · 119
112b$_{8\text{-}11}$ · 121
116a$_{13\text{-}14}$ · 20
116a$_{14\text{-}15}$ · 20
117a$_{20}$ · 22
118b$_{8\text{-}10}$ · 124
118b$_{20}$-119a$_{2}$ · 117
119a$_{16\text{-}17}$ · 23
119a$_{17\text{-}18}$ · 124
119a$_{18\text{-}19}$ · 24
119b$_{1\text{-}2}$ · 25
119b$_{3\text{-}4}$ · 28
119b$_{4}$ · 29
119b$_{8\text{-}12}$ · 125
NM^{1}
I
$179_{24\text{-}32}$ · 107
$183_{23\text{-}26}$ · 110
183_{27}-184_{4} · 111
II $137_{30\text{-}31}$ · 110
NM^{2}
I
$283_{2\text{-}3}$ · 97
284_{7} · 270

284_{9} · 271
319_{14} · 84
319_{15} · 87
484_{11} · 103
484-512 · 103
485_{9-10} · 109
491_{19}-492_{1} · 105
492_{1-3} · 105
492_{5-23} · 105, 139
493_{2-4} · 105
493_{6-17} · 106
493_{14-15} · 23
493_{16-17} · 24
494_{2} · 106
494_{12}-495_{9} · 107
495_{11-13} · 109
501_{20} · 271
502_{16-17} · 110
502_{17-18} · 138
503_{7-10} · 110
503_{9-10} · 215
503_{12} · 194
503_{12}-504_{5} · 111
507_{10-12} · 121
507_{12-13} · 112
510_{11} · 38
512_{2-3} · 205
588_{9-11} · 205
632_{20} · 204
634_{6-7} · 204
635_{7-9} · 204
635_{15-16} · 206
647_{12-17} · 203
k.130-131 · 104
k.130-132 · 104
k.132 · 104
k.133 · 104
k.136-139 · 104, 108
k.140-141 · 104
k.142 · 104
k.142cd · 110
k.143-158 · 104
II
567_{20}-568_{1} · 110
614_{15}-622_{11} · 271
633_{1}-634_{6} · 271
634_{7-8} · 271
NR
327_{1}-328_{3} · 73
NV
156_{9}-157_{10} · 123
538,21-23 · 76
543,4f. · 76
676_{10-12} · 217
945_{11} · 33
945_{12-16} · 34
946_{6-7} · 34
957_{9-11} · 36, 245
957_{11-13} · 109
959_{10-13} · 36
NVTT[1]
304_{14-15} · 179
309_{14} · 171
309_{16-17} · 172
310_{9-25} · 91
310_{15-18} · 171
310_{18-19} · 85
313_{24-28} · 96
504_{19}-505_{3} · 95
505_{3-6} · 96, 114
NVTT[2]
134_{24-26} · 179
134_{26} · 179
138_{14-15} · 182
138_{27}-139_{18} · 171, 190
138_{28} · 171
139_{3-4} · 172
139_{17}-140_{14} · 91
139_{22}-140_{7} · 171
140_{7-8} · 85
140_{11-16} · 190
144_{8-10} · 96
264_{20-21} · 95
265_{11-12} · 114
265_{11-14} · 96
951_{26-27} · 103, 194
953_{2-3} · 249
953_{2-5} · 89
955_{9-10} · 101
956_{7-8} · 194
956_{24}-957_{15} · 123
1151_{20-21} · 44
1151_{20-29} · 53
1151_{22-23} · 26
1151_{24-25} · 249
1151_{29-30} · 24
1151_{30-31} · 53
NVV II
230_{4-5} · 23
NSā
301_{1} · 97
303_{1}-304_{1} · 118
447_{2-3} · 114
447_{3}-449_{3} · 114
449_{1-2} · 230
NSū
1.1.4 · 181
1.1.5 · 96, 122, 123
1.1.30 · 95, 141, 269
1.2.7 · 271
1.2.9 · 270
4.1.19-21 · 34
4.1.22 · 36
5.1.3 · 53
5.1.4 · 100, 136
5.1.37 · 42, 43
5.1.38 · 44
Pāṇ 1.4.45 · 174
PKM
269_{19-21} · 34
269_{21-23} · 36
269_{24}-270_{6} · 36
270_{11-13} · 34
270_{13-15} · 34
275_{6-7} · 44
PDhS
177_{13} · 181
Pras
265_{5-6} · 18
567_{2-3} · 18
PrP
203_{17}-204_{5} · 73
PV
1.33 · 178
1.36cd · 73
2.1'a · 241
2.5c' · 241
2.7ab' · 241
2.08 · 20
2.8a · 237
2.8-9 · 39, 113, 245, 267
2.8-10 · 124
2.8-16 · 113, 137

2.10 · 78, 117, 130, 170, 258, 269, 272
2.10ab · 37
2.10'ab' · 147
2.10b · 277
2.10'cd' · 79
2.10-16 · 33
2.11 · 40, 60, 106, 124, 154, 156, 278
2.11a · 57
2.11ab · 59
2.11-12 · 106
2.11-13 · 41, 58
2.12 · 42, 53, 124, 279
2.12b · 57
2.13 · 154, 156, 280
2.13-16 · 124
2.14 · 43, 53, 140, 281
2.14a · 253
2.15 · 282
2.16 · 283
2.22 · 113
2.22-25 · 113
2.28 · 113
PV gSal byed
242$_{14-15}$ · 264
243$_{16-20}$ · 49
PVA
32$_{19-20}$ · 30
33$_{25}$ · 268
33$_{28}$ · 239
34$_{5-6}$ · 32
34$_{11-12}$ · 31
34$_{28-29}$ · 31
35$_{16}$ · 269
35$_{28}$ · 280
42$_{25-28}$ · 40
43$_{29-31}$ · 43
44$_{10}$ · 44
44$_{27}$ · 44
44$_{28}$ · 44
44$_{29}$-45$_{2}$ · 45
45^{1} · 46
580$_{14}$ · 80
PVA$_{o}$
1$_{13-14}$ · 209
PVA$_{tib}$
D38b$_{1-2}$ · 26
D39a$_{4-5}$ · 45
D39a$_{5-7}$ · 46
Q34a$_{6-7}$ · 268
Q38b$_{1}$ · 44
Q45a$_{4}$ · 44
Q45a$_{4-5}$ · 26
Q46a$_{2}$ · 45
Q46a$_{3-6}$ · 46
PVin
1.32$_{5-10}$ · 179
2.1c · 181
2.8 · 227
2.26$_{1-10}$ · 75
2.33$_{11-28}$ · 168
2.33$_{29-32}$ · 73
2.33$_{31}$-34$_{5}$ · 189
2.57'cd · 73, 88
2.62 · 178
3.70 · 23, 59, 60, 259
3.70-75 · 19, 137
3.71 · 24, 261
3.72 · 25, 262
3.73 · 26, 27, 263
3.74 · 28, 265
3.75 · 29, 266
3.D215b$_{6-7}$ · 257
3.D215b$_{7}$-216a$_{1}$ · 257
3.D216b$_{5}$ · 257
3.D216b$_{6}$ · 200, 257
3.D216b$_{7}$ · 260
3.D216b$_{7}$-217a$_{4}$ · 19
3.Q314b$_{4}$ · 257
3.Q314b$_{5}$-315a$_{1}$ · 19
PVin rGyan gyi me tog
479$_{23-24}$ · 264
PVinṬ$_{K}$
68$_{13}$ · 258
68$_{15-16}$ · 258
68$_{17-18}$ · 259
69$_{3-4}$ · 258
69$_{5-6}$ · 260
69$_{24-25}$ · 279
PVinṬ^{Bu}
528$_{2}$ · 259
528$_{2-3}$ · 260
529$_{5}$ · 264
PVṬ
Q99a$_{1-2}$ · 32
Q99a$_{4}$ · 243
Q99b$_{1-2}$ · 245
Q99b$_{4-7}$ · 246
Q100a$_{8}$ · 247
Q100b$_{3}$ · 247
Q101a$_{2-3}$ · 248
Q101a$_{6}$ · 249
Q101a$_{8}$-101b$_{1}$ · 252
Q101b$_{3-5}$ · 52
PVṬ$_{K}$
59$_{2-4}$ · 32
59$_{10-11}$ · 243
60$_{6-10}$ · 245
60$_{15-24}$ · 246
62$_{1}$ · 247
62$_{11-12}$ · 247
63$_{13-14}$ · 248
63$_{20}$ · 259
63$_{26-27}$ · 249
64$_{6-9}$ · 252
64$_{18-24}$ · 52
PVṬT
6a$_{1-2}$ · 195
119a$_{2}$ · 179
PVP
D7a$_{3-4}$ · 242
Q7b$_{7}$-8a$_{1}$ · 242
Q8a$_{1-2}$ · 242
Q8a$_{8}$ · 238
Q8b$_{2}$ · 20
Q8b$_{4-5}$ · 20
Q8b$_{5}$ · 268
Q9a$_{1}$ · 20
Q9a$_{2-3}$ · 244
Q10a$_{4}$ · 252
Q10a$_{4-5}$ · 59
Q10a$_{6}$ · 23
Q10a$_{8}$-10b$_{2}$ · 24
Q10b$_{7}$ · 25
Q10b$_{8}$ · 25
Q11a$_{2}$ · 52
Q11a$_{3}$ · 26
Q11a$_{5}$ · 26
Q11a$_{6}$ · 248, 282
Q11a$_{7}$ · 28
Q11b$_{3-4}$ · 29

PVP$_{K}$
45_{1} · 238
45_{11} · 20
46_{3} · 20
46_{6} · 268
47_{3-4} · 20
47_{6-7} · 244
50_{16-17} · 252
50_{18}-51_{4} · 59
51_{1} · 258
51_{2} · 259
51_{6-7} · 23
51_{11-12} · 258
51_{15-25} · 24
52_{15} · 259
52_{20} · 25
53_{2} · 25
53_{8-9} · 52
53_{14} · 26
54_{5-7} · 248, 282
54_{10} · 249, 258
54_{1-2} · 26
54_{13} · 28
55_{10-11} · 29
PVV^{1}
10_{3} · 242
15_{7} · 255
PVV^{2}
10_{19} · 240
11_{6-8} · 273
12_{19-20} · 173
13_{19-21} · 250
14_{14-20} · 52
14_{24-25} · 280
PVV$_{K}$
75_{9-10} · 240
76_{11-13} · 273
79_{6-8} · 173
81_{7-9} · 250
81_{11-12} · 262
82_{9-16} · 52
83_{6} · 255
83_{8} · 266
83_{9-10} · 280
PVSV
3_{9-19} · 168
4_{5-9} · 241
21_{24-26} · 179
21_{25-26} · 73
22_{2-4} · 189
84_{19-20} · 89
94_{4} · 274
94_{26-27} · 173
95_{4-5} · 81
97_{19-27} · 75
116_{16} · 32
130_{15-16} · 32
PVSVṬ
31_{5-7} · 221
353_{18} · 82
421_{22-23} · 32
PS
1.8cd · 21
2.13 · 168
2.13-19 · 168
4.2 · 27
6.7 · 44, 45
6.7a-c' · 51, 53
PS^{K} D12a$_{6-7}$ · 44
PS^{V} Q12a$_{4-5}$ · 44
PS rNam bśad
116b$_{6}$-117a$_{2}$ · 50
PSṬ
5.195_{33-36} · 24
5.195_{37} · 28
5.195_{37}-196_{3} · 28
A 1b4-5 · 242
D298b$_{4-5}$ · 47
D298b$_{5-6}$ · 48
D5a$_{1-2}$ · 243
PSV
zu PS 6.7 · 44
PSV^{K}
Q171b$_{1-2}$ · 45
Q171b$_{2-3}$ · 46
PSV^{V}
D29a$_{4}$ · 80
D79b$_{7}$-80a$_{1}$ · 45
D80a$_{1-3}$ · 46
Q86a$_{2-3}$ · 45
Q86a$_{3-6}$ · 46
Buddhacarita
9.63 · 16
Bodhicaryāvatāra
9.119-126 · 18
Yogasūtra
1.24 · 121
R^{1}
35_{10-16} · 62
36_{1-6} · 74
46_{27-30} · 67
47_{12-24} · 133
R^{2}
33_{24}-34_{6} · 92
34_{6-11} · 98
34_{11-16} · 98
34_{24-28} · 98
39_{1-9} · 62
39_{2-9} · 60
39_{11} · 64
39_{15-21} · 61
39_{25} · 61
39_{27} · 75
39_{27}-40_{1} · 74
46_{3-19} · 172
46_{8-9} · 172
46_{27-31} · 71
47_{11-13} · 176
51_{22-25} · 67
52_{8-21} · 133
53_{20-25} · 68
54_{16-20} · 195
54_{20-23} · 195
106_{18-23} · 71
106_{26}-107_{22} · 172
106_{27}-107_{22} · 190
107_{2-3} · 172
107_{22-26} · 91
107_{23}-108_{2} · 190
108_{5-6} · 191
108_{25} · 186
110_{7-9} · 176
110_{16-17} · 191
Vibhū
10^{1} · 242
11^{1} · 242
13^{2} · 247
14^{6} · 52
Vibhū$_{K}$
76^{C} · 269
80^{A} · 247
82^{A} · 52
VC
2_{4-5} · 71
2_{4-19} · 71
21_{4-19} · 71, 85
21_{6} · 88

3_{7-9} · 172
$5_{6}-6_{13}$ · 91
5_{14-19} · 171
6_{1-2} · 85
18_{1-3} · 176
VN
23_{7-10} · 135
Vyom I
103_{20-21} · 38
106_{23-24} · 23
107_{1-2} · 24
107_{6-7} · 25
VyN
2_{1-16} · 71
$2_{17}-3_{5}$ · 190
$2_{17}-4_{14}$ · 172
3_{3-5} · 172
$3_{5}-5_{6}$ · 190
$3_{13}-5_{2}$ · 91
5_{10-12} · 191
6_{19-20} · 186
10_{15-17} · 176
11_{6-9} · 191
VV
150_{3-4} · 95
150_{5} · 194
158_{3} · 76
VSū
1.2.4 · 217
8.5 · 217
VSūV
71_{1} · 181
ŚāK
k.18 · 18
ŚāṬ
601_{13-19} · 18
$60_{7}-61_{1}$ · 18
ŚāṬī
$493_{11}-494_{3}$ · 18
51_{2} · 18
ŚāSū
$425_{8}-426_{2}$ · 18
ŚV
anumānaparicheda
12ab · 73, 87
ākṛtivāda
31cd · 72
sambandhākṣepaparihāra
74 · 36
75 · 38
79 · 152
80ab · 152
SP
k.13 · 189
k.16 · 189
SVR
$407_{19}-408_{3}$ · 92
408_{3-10} · 92
408_{14-19} · 98
408_{19-22} · 98
408_{23-24} · 98
$408_{24}-409_{2}$ · 98
409_{3-4} · 98
$428_{22}-429_{5}$ · 77, 132
HB
4_{7-14} · 188
$4_{17}-5_{1}$ · 189
$19_{15}-20_{1}$ · 168

Terminologischer Index

Sanskrit

Sofern ein Eintrag nicht in der Stammform angegeben ist, ist der Sandhi des Textes beibehalten. Die Einträge sind nach Möglichkeit in einem kleinen Kontext angeführt. Ergänzungen sind durch <...> gekennzeichnet. Zwischen Vorkommen im Text oder in einer Anmerkung wird nicht unterschieden. Mehrmaliges Vorkommen eines Eintrages auf der selben Seite wird nicht vermerkt.

अ

akārya
akāryatvam eva kṣityādīnām · 125
akṛtabuddhi
vyāptivimūḍhānāṃ tv akṛtabuddhir · 139
vyāptivimūḍhānāṃ tv akṛtabuddhir eva bhavati · 125

akṛṣṭa
akṛṣṭajātaiḥ sthāvarādibhir · 109, 140
akriyādarśin · 259
akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir · 57, 59, 101, 124, 125, 249, 259
akriyādarśino 'pi kṛtabuddhiḥ · 132
aguru
agurukṛtadhūmaviśeṣāparijñāne · 119
tatrāptād agurusañjñāṃ pratyeti · 119
agṛhīta
agṛhītavyāptikasya · 66, 68, 126, 139
na cāgṛhīte viśeṣe smaraṇasambhavaḥ · 172
agni
agnitva · 148, 201
agnimātra · 172
agnimātreṇa vyāptaḥ siddho <dhūmaḥ> · 173
agnimātreṇa vyāptir · 170
agnir upalakṣaṇam anityatvasya · 182
agniviśeṣa · 168
agniviśeṣāṇāṃ dhūmavyabhicāre 'pi · 208
agnisāmānya · 172
agner bhāva eva hi bhāvo dhūmasya tatkāryatvam · 188
adṛṣṭavyabhicāro 'pi viśeṣo 'gnau parihṛtaḥ · 185
anuṣṇo 'gniḥ prameyatvād · 109
eko dhūmo 'gnikāryatayā siddho · 154
jātyantarasamavāyinām agnivyabhicāropalabdher · 58
dhūmamātreṇa dūrāt khadiravane 'gnimātre 'py anumīyamāne · 151
dhūmād agnisiddhau · 185
dhūmāntarāṇy apy agnikāryatvena siddhāny · 154
dhūme saty avaśyam agniḥ sambhavī · 176
dhūmo 'gniṃ na vyabhicarati · 71, 73, 179
pāṇḍutvād agner anumānaṃ · 57
yatra dhūmas tatrāvaśyam agniḥ · 188
sarvatrāgnisattāvyabhicārābhāvāt · 172
sādhyādivyatireko 'gnāv adṛṣṭavyabhicāro · 185
himādigatapāṇḍutvasyāgnivyabhicārāt · 59
aṅkura
asarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā · 98
nāmarūpāṅkuro ... neśvarakṛto · 18
bījahetuko 'ṅkura ... neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāvasambhūta · 18
aṅga
sādhanāṅga · 191
acetana
acetanatvāt, vāsyādivat · 34, 36, 245
acetanasya ca karmādeḥ · 121
acetanopādānatva · 60, 98, 101
acetanopādānatvāt, ghaṭādivat · 57
asmadādivinirmitetarat, acetanopādānatvāt · 62
utpattimattvasya vācetanopādānatvasya vā vyāpter upalabdheḥ · 92
utpattimattvācetanopādānatvasthitv āpravṛttyādiṣu · 57
utpattimattvād acetanopādānatvād vā · 102
karmaṇo 'py acetanatvān · 122
kāryatvād acetanopādānatvād vā · 91
kāryam acetanopādānaṃ vā ... upalabdhimatkartṛkaṃ · 91
paramāṇvādibhāvas tv acetanaḥ · 121
pradhānaparamāṇukarmāṇy acetanāni ... buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
vāsyādi buddhimatā takṣṇādhiṣṭhitam acetanatvāt · 34
yat punar na sarvajñapūrvakam, na tad ... acetanopādānaṃ · 102
ajaḍa
ajaḍātmā · 150
ajñāta
ajñātārthaprakāśa · 241

aṭṭāla · 249
prasiddhacetanakartṛkāś ... prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 91
prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 89, 249
aṇu
adṛṣṭāṇupradhānādīni viśiṣṭacetanādhiṣṭhitāny · 215
neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāvasambhūta · 18
bījahetuko 'ṅkura ... neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāvasambhūta · 18
vaidharmyeṇāṇavo · 39
atikrāmet
tadvyabhicāre upādhirahitaṃ sambandham atikrāmet · 71, 73, 88
atiprasaṅga · 171
atiśaya
atiśayabuddhimat · 243
atiśayabuddhimantam adhiṣṭhātāram · 34
adarśana
kadācid apīśvare 'darśanāt · 157
kvacid vyabhicārasyādarśanāt · 172, 176
kvacid vyabhicārasyādarśanād · 172
darśanādarśane nānvyavyatirekagater āśrayaḥ · 179
na sapakṣavipakṣayor darśan<ādarśan>amātreṇāvyabhicāraniścayo · 128
pratibandho na darśanādarśanamātrād avaseyaḥ · 179
vipakṣe 'darśanāt · 133
adṛṣṭa · 34
adṛṣṭakartṛkam api kāryaṃ kartṛpūrvakaṃ · 128
adṛṣṭavyabhicārād · 186
adṛṣṭavyabhicāro 'pi viśeṣo 'gnau parihṛtaḥ · 185
adṛṣṭāṇupradhānādīni viśiṣṭacetanādhiṣṭhitāny · 215
asarvajñasya cātrādṛṣṭādibhedavijñānarahitasya · 98
kādācitkādṛṣṭaparipākād · 76
dharmiṇy adṛṣṭakartṛke · 153
sādhyādivyatireko 'gnāv adṛṣṭavyabhicāro · 185
adoṣa · 136
adoṣodbhāvana · 135
adoṣodbhāvanaṃ nigrahasthānam · 133
adhikaraṇa
uktasādhyadharmādhikaraṇam · 61
vimatyadhikaraṇabhāvāpannaṃ buddhimatkāraṇapūrvakam · 35
adhikaraṇasiddhānta · 95, 123, 124, 141, 269, 272, 274
adhikaraṇasiddhāntabaleneśvarasiddhiḥ · 124
adhipati
adhipatiphala · 272, 276
adhiṣṭhā
cetanādhiṣṭhāṃ dehānāṃ · 36
adhiṣṭhātṛ
atiśayabuddhimantam adhiṣṭhātāram · 34
adhiṣṭhātṛtā · 38
adhiṣṭhātṛpūrvakatvāvyabhicārāt · 125
adhiṣṭhātṛbhāvābhāvānuvṛttimat sanniveśādi · 23, 154
adhiṣṭhātranumānaṃ yuktam · 124
adhiṣṭhātranumitir na yuktā · 124
asarvajñasya ... adhiṣṭhātṛbhāvāsambhavāt · 98
cetanānām adhiṣṭhātā · 122
adhiṣṭhāna · 244
buddhimadadhiṣṭhānasya siddhatvāt · 117
adhiṣṭhita
adṛṣṭāṇupradhānādīni viśiṣṭacetanādhiṣṭhitāny · 215
dharmādinimittaṃ buddhimadadhiṣṭhitaṃ · 36
pradhānaparamāṇukarmāṇi prāk pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
pradhānaparamāṇukarmāṇy acetanāni ... buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitaṃ mahābhūtādi vyaktam · 34
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni · 36, 245
vāsyādi buddhimatā takṣṇādhiṣṭhitam acetanatvāt · 34

adhyāhārya · 224
adhrauvya
adhrauvyāt kramajanmanaḥ · 20
anaṅga · 174
anatikramin · 181, 182, 224
anatikramiṇo bhedān · 223
anatiśaya
anatiśayena puṃsā · 111
anadhiṣṭhita
cetanānadhiṣṭhitakarmādinimittā · 121
ananvaya · 211
ananvayaś ca dṛṣṭānte · 211
anabhijña
asarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā · 98
tatkartus
tadupādānādyanabhijñatvaprasaṅgāt · 123
anala
dhūmādivartivastutvāder nānalādijanyatvaniścaya · 128, 183
dhūmānalayor iva · 128
anavadya
pṛthakkāraṇopayogasya siddher anavadyatvād · 154
sāmānyavyāpter anavadyatvena · 114
anāntarīyaka
prayatnānāntarīyakatvāt · 43
prayatnānāntarīyakatvāt kāryaḥ śabda · 43
anitya
agnir upalakṣaṇam anityatvasya · 182
anityatvānumānam · 47
anitye 'pi ... apramāṇatā · 269
anitye 'pīśvarajñāne na pramāṇatā · 31
anitye 'pīśvare nāsti pramāṇatā · 31
anitye 'py apramāṇatā · 20, 31, 32
kāryatvāc chabdo 'nityo ghaṭavad · 46
kāryāntareṇa ghaṭo 'nitya · 46
kṛtakatvād anityaḥ śabda · 51
jñeyānityatayā · 20, 268
nānityāsarvaviṣayabuddhimān · 123
aniyata · 214
aniścaya
vyatirekāvyabhicārasyāniścayād · 76
anīśvara · 146, 161
anīśvaratva · 181, 185
anīśvaratvādiviśeṣavyavacchedavivakṣayā · 208
anīśvaratvāvirodhena · 226
anīśvarapūrvatva · 163
anīśvarasya kṣityādyutpattāv asamārthyād · 124
sanniveśādayo nānīśvarabuddhimatpūrvatvam ativartante · 157
anugama · 254
sādhyenānugamāt · 26
sādhyenānugamo hetoḥ · 27
anucita · 262
anujjhati · 220
anutiṣṭhati
yo yatsādhanam aviparītam anutiṣṭhati · 242
anutpanna
anutpanne naṣṭe vā vastuni · 238
anuddiṣṭa · *s.a.* uddiṣṭa
anuddiṣṭaviṣayaṃ · 189
anupalabdha
anupalabdhapūrve · 171
anupalabdhi · 74
anupalabdhiḥ – apravṛttiphalā · 241
anupalabdhiḥ ... sajjñānaśabdavyavahārapratiṣedhaphalā · 241
anupalabdhikāraṇopapatteḥ · 44
anupalabdhilakṣaṇaprāptasya ... abhāvāsiddheḥ · 189
kāraṇānupalabdhi <hetu> · 238
dṛśyaviṣayābhyāṃ kāraṇavyāpakānupalabdhibhyāṃ · 189
vyatirekasādhane 'nupalabdhyor dṛśyaviṣayatā · 189
vyāpakānupalabdhi <hetu> · 240
sadvyavahārapratiṣedhānupalabdhi · 241
anupalabhyamāna
tadupādher anupalabhyamānatvāt · 172

anupalambha
anupalambhākhyaṃ pratyakṣam · 71
upalambhānupalambhayos tad-utpattisādhanatveneṣṭayoḥ · 128
kāryabuddhimator upalambhānupalambhasādhanasya · 128
dhūmaviśeṣasya tu vinā vahnim anupalambhāt · 171
pratyakṣānupalambhayor viśeṣaviṣayatvāt · 71
pratyakṣānupalambhasādhanaḥ · 188
mṛtpiṇḍādiṣv anupalambhāt · 121
anumātṛ
anumātrabhiprāyeṇa vyāptatvāt · 116
anumāna · 93
adhiṣṭhātranumānaṃ yuktam · 124
anityatvānumānam · 47
anumānabādhita <pakṣa> · 199
anumānamātraprāmāṇyapratikṣepahetutvāt · 98, 139
anumānavirodha · 216
āgamāt anumānāt pakṣadharmato vā viśeṣalābha · 112
īśvarakartṛkatvasya ... smṛtyanumānābhyāṃ siddhatvāt · 205
kartuḥ anumānam · 57
gṛhītavyāptikasyānumānaṃ · 68
tadvido 'numānam · 67
dvayam anumānasya svarūpaṃ · 97
dhūmād anumānaṃ mā bhūt · 186
pariśeṣānumāna · 230
pariśeṣānumānāt tu vyatirekasiddher viśeṣasiddhiḥ · 123
pāṇḍutvād agner anumānaṃ · 57
pratyakṣānumānayor apramāṇatvāt · 30
buddhimato 'numānam · 57, 59, 125
mūlānumānasya · 121
valmīkasyāpi tatpūrvakatvānumānaprasaṅgaḥ · 57
vahnyanumānam api na sāmānyamātraviṣayam · 93, 117
viśeṣaviruddhānāṃ ca sarvānumāneṣu samānatvān · 139
viśeṣaviṣayam anumānam · 98
śeṣavad-anumāna · 122
sarvānumānasādhāraṇyena · 98, 139
sarvānumānānāṃ sādhyahīnatvādidoṣaprasaṅgaḥ · 115
sarvānumānāprāmāṇyaprasaṅgāt · 140
sarvānumāneṣv apy asiddhir dṛṣṭānte · 117, 140
sarvānumānocchedaprasaṅga · 77, 93, 109, 132
sarvānumānocchedaprasaṅgaḥ · 140
sarvānumānocchedaprasaṅgāt · 136, 139, 140
sādhyadharmiṇy anumānāt · 101
sādhyānumānasamarthaṃ kāryatvam · 77, 132
anumāna · 262
anumiti · 250
adhiṣṭhātranumitir na yuktā · 124
vahnyanumitisamartho dhūmaḥ · 77, 132
anumeya · 62
dharmiviśiṣṭo dharmy anumeyaḥ · 80
anuyoga · 100
utkarṣāpakarṣānuyogasya · 98
anurodha
anurodharahita · 278
anuvidhāna
ajānānaś ca kathaṃ tadicchānuvidhānena pravartata · 121
anuvṛtti
adhiṣṭhātṛbhāvābhāvānuvṛttimat sanniveśādi · 23, 154
anuṣṭhita
anuṣṭhitaprāmāṇyāviparītasādhanaś ca bhagavān · 242
anuṣṇa
anuṣṇo 'gniḥ prameyatvād · 109
aneka
paridṛśyamānam anekarūpam aparimitam · 111
anaikāntika
anaikāntika <sādhana> · 256
anaikāntika <hetu> · 38, 39, 161, 173, 248

anaikāntikābhāsa <hetu> · 47, 50
asiddhavyāptikaś ca hetur anaikāntika eva · 174
asiddhavyāptiviśeṣo 'naikāntika · 173
antarbhāvita
antarbhāvitaviśeṣa · 95, 101
antarbhāvitaviśeṣasyaiva sāmānyasya · 93, 101
antarbhāvitasarvajñatvaṃ · 95
kartā ... 'ntarbhāvitasarvajñatva · 95
antarbhāvin
tadantarbhāvin · 95
antyaviśeṣa · 62
andha
andhabadhirādyabhāvaprasaṅgāt · 85
anyatva
kāryatvānyatvaleśena · 44, 51
kāryānyatve prayatnāhetutvam · 44
anvaya · 160, 169
anvayavyatirekaviṣayabhūyodarśan asāhāyyakam ... tarkaḥ · 86
anvayavyatirekihetumūlakevalavyatireki · 141
anvayavyatirekihetumūlakevalavyatirekibalena viśeṣasiddhim · 110
asiddhānvayatāpi · 153
kāryeṇānukṛtānvayavyatirekatvāt · 128
tajjātīyopapattir anvayaḥ · 96
darśanādarśane nānvyavyatirekagater āśrayaḥ · 179
dṛṣṭānte tadanvayasyābhāvād · 79
na kulālena neśenāpy anvayo 'tra pradarśyate · 153
nānvayavyatirekaḥ · 57
neśvareṇa buddhimatā kumbhakāreṇa vānvayapradarśanam · 151
buddhimanmātreṇaiva anvayādi pradarśyate · 151
sanniveśaviśeṣasya buddhimanmātreṇa anvayaḥ · 151
apakarṣa · 100
utkarṣāpakarṣānuyoga <nigrahasthāna> · 136
utkarṣāpakarṣānuyogasya · 98
na ceyaṃ jātir utkarṣāpakarṣasamābhyāṃ bhidyate · 53
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād utkarṣāpakarṣānuyogasya · 139
apadiṣṭa · 271
aparatva · 62
aparijñāna
agurukṛtadhūmaviśeṣāparijñāne · 119
īśvarakṛtakāryaviśeṣāparijñāne · 119
aparityajati · 220
aparimita
paridṛśyamānam anekarūpam aparimitam · 111
aparihāra · 226
apārthiva
apārthivarūparasasparśa · 62
apūrva · 192
apūrvasattātmani · 187
apoha · 108
apoharūpam eva sāmānyam · 107
kalpitam apohasvabhāvaṃ sāmānyam · 107
apramāṇa
pratyakṣānumānayor apramāṇatvāt · 30
apramāṇatā
anitye 'pi ... apramāṇatā · 269
anitye 'py apramāṇatā · 20, 31, 32
nitye 'py apramāṇatā · 269
apravṛtti
anupalabdhiḥ – apravṛttiphalā · 241
apravṛttiḥ pramāṇānām · 241
aprāṇādimat · 76
aprāṇādimattvaprasaṅgād · 76
aprāmāṇya · 205
sarvānumānāprāmāṇyaprasaṅgāt · 140
abādhita
yasyābādhitaviṣayatvaṃ nāsti, sa kālātyayāpadiṣṭaḥ <hetvābhāsaḥ> · 270
abodhavat
nityaṃ ... abodhavaddhetukaṃ · 74
abhāva · 221
itaretarābhāva · 62
īśvarāstitvapramāṇābhāva · 160, 167

īśvarāstitva<viṣaya>sya pramāṇasyābhāvaḥ · 167
īśvarāstitvasya pramāṇābhyām <pakṣabādhakābhyām> abhāvaḥ · 167
ghaṭādīnām īśvarapūrvakatvena pakṣavinikṣepāt dṛṣṭāntābhāva · 76
dṛṣṭānte tadanvayasyābhāvād · 79
pradhvaṃsābhāva · 238
bhāvanivṛttirūpo 'bhāvaḥ · 221
sarvasādhyatve dṛṣṭāntābhāvaḥ · 76
abhijña
upādānādyabhijñakartṛtvamātrasiddhiḥ · 123
tadutpattiprakāraprayojanādyabhijñakartṛpūrvakam iti sādhyo dharmaḥ · 105
tadupādānādyabhijño · 123
tanubhuvanādyabhijñaḥ kartā · 123, 198
vyāptyabhijñasyaiva kṛtabuddhir bhavati · 125, 139
abhinirvartaka · 180
abhiprāya
anumātrabhiprāyeṇa vyāptatvāt · 116
abhiprāyavyāptasādhyāpekṣayā · 115
abhiprāyavyāptasādhyāpekṣayeti · 115
abhilāpa · 62
abhivyāpaka · 174, 180
abhisandhin
etat tu tridhā vaktrabhisandhitaḥ · 44
abhūtvā
abhūtvābhāvamātrasya cetanāvyāptir · 184
abhūtvābhāvitvāt, vastrādivad · 114
abhedin
śabdasāmyād abhedinaḥ sanniveśamātrāt · 250
śabdasāmyād abhedinaḥ · 24, 57
amūrta
mūrtasamyoga · 62
ayoga
ayogavyavaccheda · 274
tatpradeśāyogam vyavacchinatti · 81
ayoniśaḥ
ayoniśomanaskāra · 177, 219
arjana · 268
arthakriyā
arthakriyākāritvād, ghaṭādivad · 36
dharmāṇām arthakriyākārisvalakṣaṇaniṣṭhatayaiva · 154
sanniveśaḥ strīpuṃsāder iva anyonyasādhyārthakriyānuguṇyādiviśeṣitas · 154, 157
sthitvāpravṛttisaṃsthānaviśeṣārthakriyādiṣu · 22, 117, 272
avadhāraṇa · 47
idam avadhāraṇaṃ na mānasam · 91
avadhīrya · 182, 224
avayava
kriyāvattvena vā sāvayavatvena vā · 91
sāvayavatva · 101
svārambhakāvayavasanniveśaviśiṣṭatvāt · 35
avinābhāva · 66, 106
avinābhāvaniyama · 178, 179
tathāprasiddhāvinābhāva · 57
tathāprasiddhāvinābhāvo · 126
aviparīta
anuṣṭhitaprāmāṇyāviparītasādhanaś ca bhagavān · 242
yo yatsādhanam aviparītam anutiṣṭhati · 242
aviruddha
āptapraṇītatvāt vedāviruddhatvāc ca · 205
avirodha
anīśvaratvāvirodhena · 226
avivādāspada · 61
aviśiṣṭa · 216, 221, 268
aviśiṣṭayor viśeṣaṇavyāpārāsambhavāt · 216
aviśiṣṭasya sāmarthye viśeṣābhāvāt · 199
aviṣaya · *s.a.* viṣaya
siddhatvāt katham aviṣayaḥ · 92
avisaṃvādin · 241
avyabhicāra
atadātmano 'tadutpatteś cāvyabhicāraniyamāyogāt · 128

adhiṣṭhātṛpūrvakatvāvyabhicārāt · 125
na sapakṣavipakṣayor darśan<ādarśan>amātreṇāvyabhicāraniścayo · 128
vyatirekāvyabhicārasyāniścayād · 76
avyabhicārin · 182
avyabhicāriṇo 'pi viśeṣān · 223
avyabhicāry eva <hetuḥ> · 154, 157
avyāpaka
pakṣadharmatābalān nikuñjavartitvaṃ vahner viśeṣo 'vyāpako 'pi pratīyate · 136
avyāpin · 270
aśakti
asmadādīnāṃ tanvādikriyāyām aśakteḥ · 215
aśubha
sādhāraṇāsādhāraṇaśubhāśubhakarmajanitam · 272
asakṛt · 232
asattva
asattvākhyo 'rthaḥ karmajo na vipākaḥ · 272
asamartha
dāhādyasamarthatvāc · 116
asarvajña
asarvajñapūrvakatvena · 92
asarvajñasya ... adhiṣṭhātṛbhāvāsambhavāt · 98
asarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā · 98
asarvajñasya cātrādṛṣṭādibhedavijñānarahitasya · 98
kulālādīnām asarvajñatvāt · 92
asādhana
kāryatvaṃ sandigdhavyatirekatvād asādhanam · 128
asādhāraṇa · 186
asādhāraṇa <hetu> · 47
asādhāraṇatva · 227
asādhāraṇas tu vipākaḥ · 272
sādhāraṇāsādhāraṇakarmanirmito ... vasturāśir · 272
sādhāraṇāsādhāraṇacetanā · 271
sādhāraṇāsādhāraṇaśubhāśubhakarmajanitam · 272
asāmānya · 201, 204
asiddha · 252
asiddha <sādhana> · 256
asiddha <hetu> · 248, 254
asiddhatvādidoṣābhāvāc · 121
asiddhavyāptikaś ca hetur anaikāntika eva · 174
asiddhavyāptiviśeṣo 'naikāntika · 173
asiddhānvayatāpi · 153
asiddhābhāsa <hetu> · 47, 49
kāryatvasāmānyasyāsiddhatvam · 133
kāryaviśeṣasya <asiddhatvam> · 133
kāryasāmānyasyāsiddhatvam · 133
na ca pṛthivyādīnāṃ kāryatvam asiddham · 91
nāsiddho hetuḥ · 105
asiddhi
anupalabdhilakṣaṇaprāptasya ... abhāvāsiddheḥ · 189
asiddhir dṛṣṭānte · 40
asiddhir vā dṛṣṭānte · 22, 38, 79, 147, 170
kāryaviśeṣasya kumbhādivartinaḥ pakṣe 'siddhir · 133
kāryaviśeṣasyeva kāryamātrasyāpi prabodhāśrayāyattatāsiddheḥ · 128
dṛṣṭānte sādhanavati dharmiṇi siddhir asiddhiś ca · 131
nāpy asiddhir dṛṣṭānte · 117
pratibandhāsiddheḥ · 133
sarvānumāneṣv apy asiddhir dṛṣṭānte · 117, 140
sādhyāsiddhidarśanam · 44
sāmānyarūpasya kāryatvāsiddher · 153
sāmānyasyāpi vyāpakābhimatasyāsiddhiḥ · 98
hetor asiddhiḥ · 51
sādhyāsiddhidarśanaṃ · 51
astitva
īśvarāstitvapramāṇābhāva · 160, 167
īśvarāstitva<viṣaya>sya pramāṇasyābhāvaḥ · 167

īśvarāstitvasya pramāṇābhyām
<pakṣabādhakābhyām> abhāvaḥ
· 167
asmad
asmatprativiśiṣṭa · 169, 197
asmatprativiśiṣṭatva · 211
asmatsajātīya · 169, 197, 199, 216
asmadādikṛtakāryaviśeṣebhyo
vilakṣaṇaṃ kṣityādi kāryam · 119
asmadādibhyo vilakṣaṇaṃ kartāram
· 119
asmadādivinirmitetarat · 74, 89
asmadādivinirmitetarat, acetanopādānatvāt · 62
asmadādiṣu bādhakopapattau
satyāṃ kāryatvād · 110, 123
asmadādīnāṃ tanvādikriyāyām
aśakteḥ · 215
asmadādes tanvādikaraṇe śaktatvābhāvāt · 198, 199
kṣityādi kāryam asmadvidhaḥ kartā
· 124
pakṣīkṛtam asmadādivinirmitetarat
· 74
pṛthivyādikāryam asmadādivilakṣaṇasarvajñaikakartṛkam · 110, 123
bodhavaddhetukam <asmadādivinirmitetarat> · 74

आ

ākasmikī
ākasmikī paramāṇvādīnāṃ pravṛttiḥ
· 121
ākāśa
ākāśakālādivilakṣaṇarūpatvāt pṛthivyādeḥ · 107
ākāśakālādivyāvṛttirūpaṃ tu saṃvyavahārakāraṇam · 106
ākāśādinityavargaparihāra · 64
ākāśādes tathotpattir nāsti · 74
nākāśādeḥ vastrāder vā · 115
paramāṇvākāśaśaśaviṣāṇādi · 150
paramāṇvākāśādayaḥ · 89, 91
yathākāśādi · 76
āgama · 110, 141, 146, 148, 164, 165, 202, 203, 204, 205, 206, 214
āgamāt anumānāt pakṣadharmato
vā viśeṣalābha · 112
āgamāntarāṇi · 205
tadāgama īśvarasādhanam · 202
na cāgamas te pramāṇam · 202
pratyakṣāgamabādhite viṣaye · 271
pratyakṣāgamayor bādhakayor
· 271
buddhāgama · 203
śaivāgame · 205
svasti sarvāgamabhyaḥ · 203
ātura
yathāturasyārogyasādhanam · 242
ātman · 270
atadātmano 'tadutpatteś
cāvyabhicāraniyamāyogāt · 128
ātmatantratā tu kutaḥ · 123
ātmatantratā pariśeṣāt · 123
ātmaviśeṣa eveśvaro na
dravyāntaram · 121
ātmā ca viśeṣaṇaṃ guṇabhūta · 123
ātmā paro dharmisambandhabalāl
labhyate · 152, 157
icchādīn ātmaguṇaviśiṣṭān · 123
dehādivyatiriktātmakalpanam · 110
na sarvātmanā tulyatvaṃ · 107
sātmakaṃ jīvaccharīraṃ · 76
ādisiddha
kartari jñātari svātmany ādisiddhe
maheśvare · 150
ādhāra · 62, 201
vijñānādhāra · 61
ādhipata
ādhipataṃ phalam · 275
ādhipatya · 275
ādhipatyamātreṇaiṣāṃ kartṛtvam
· 276
cetanālakṣaṇakarmādhipatyamātreṇ
a · 275
bhājanaloke ca karmaṇām ...
ādhipatyam · 275
ānuguṇya · 156
sanniveśaḥ strīpuṃsāder iva
anyonyasādhyārthakriyānuguṇyā
diviśeṣitas · 154, 157
āpta
āptapraṇītatvāt vedāviruddhatvāc ca
· 205
āptapratyakṣa · 204
āptapratyakṣamūlatvena · 204

tatrāptād agurusañjñāṃ pratyeti · 119
tatrāptād īśvarasañjñāṃ pratyeti · 119
āpya
āpyadravatva · 62
ābhāsa
anaikāntikābhāsa <hetu> · 47, 50
asiddhābhāsa <hetu> · 47, 49
dūṣaṇābhāsa · 42, 50
dṛṣṭāntadoṣābhāsa · 47, 51
viruddhābhāsa <hetu> · 47, 49
āyojana · 276
upakaraṇādyāyojanena vyāpāreṇa · 276
ārambhaka
svārambhakāvayavasanniveśaviśiṣṭatvāt · 35
ārogya
yathāturasyārogyasādhanam · 242
āvṛtti
vipakṣāvṛttir vyatirekaḥ · 96
āvṛttyā · 222
āśaṅkā
sarvatra vyabhicārāśaṅkā · 133
āśraya
itaretarāśrayatvam · 77, 132
kāryaviśeṣasyeva kāryamātrasyāpi prabodhāśrayāyattatāsiddheḥ · 128
khādiratvaviśeṣo ... āśrayavaśāt prasidhyati · 151
jagad etat prabodhāśrayāyattaprasavam · 62
darśanādarśane nānvyavyatirekagater āśrayaḥ · 179
na svāśrayāṃ doṣagatiṃ spṛśed · 93
prabodhāśrayāyattatā · 131
prabodhāśrayāyattaprasava · 75

इ

icchā · 104, 122, 123, 212, 224, 225
ajānānaś ca kathaṃ tadicchānuvidhānena pravartata · 121
icchayā gṛhyate <vyāpti> · 170
icchādayaḥ kvacid āśritāḥ · 69
icchādīn ātmaguṇaviśiṣṭān · 123
icchādīnāṃ guṇatvaṃ · 123
īśvara ... icchāmātraparatantrakriyāśaktiḥ · 170, 205, 220
īśvarecchāta eva · 121
īśvarecchaiva bhavatu kartrī saṃhartrī ca · 205
kathaṃ tadicchāṃ vetti · 121
tadicchāmātrapāratantryāt · 204, 205
na ceyam icchayā śakyate 'bhyupagantum · 170
na tv agnimātreṇa vyāptir icchayā gṛhyate · 170
paratantrā icchādayo guṇatvāt, rūpavad · 123
itaretara
itaretarāśrayatvam · 77, 132
indriya · 97, 215, 243
dvīndriyagrāhyāgrāhyaṃ · 35
indhana
tṛṇādibhyo vilakṣaṇam evendhanam · 119
iṣṭa
iṣṭasiddhi · 37, 78
iṣṭasiddhir · 22, 272
neṣṭasiddhiḥ · 117

ई

īśa · *s.a.* īśvara
na kulālena neśenāpy anvayo 'tra pradarśyate · 153
īśvara · 17, 33, 40, 79, 103, 121, 167, 181, 247 *s.a.* īśa
adhikaraṇasiddhāntabalaneśvarasiddhiḥ · 124
anitye 'pīśvarajñāne na pramāṇatā · 31
anitye 'pīśvare nāsti pramāṇatā · 31
ātmaviśeṣa eveśvaro na dravyāntaram · 121
īśvara ... icchāmātraparatantrakriyāśaktiḥ · 170, 205, 220
īśvarakartṛkatvasya ... smṛtyanumānābhyāṃ siddhatvāt · 205
īśvarakṛtakāryaviśeṣāparijñāne · 119
īśvaratvādiviśeṣasiddhiḥ <vyati-

rekabalena> · 118
īśvarapūrvakatvaṃ sādhyaṃ śabdenopāttam · 115, 117
īśvarapratyakṣa · 204
īśvarasattāyām · 105
īśvarasādhane · 35
īśvarasya kāraṇatvaṃ · 33
īśvarasya siddhau nirākaraṇe ca jaḍānām · 150
īśvarāstitvapramāṇābhāva · 160, 167
īśvarāstitva<viṣaya>sya pramāṇasyābhāvaḥ · 167
īśvarāstitvasya pramāṇābhyām <pakṣabādhakābhyām> abhāvaḥ · 167
īśvarecchāta eva · 121
īśvarecchaiva bhavatu kartrī saṃhartrī ca · 205
eka eveśvaraḥ sraṣṭā jagatām · 205
kadācid apīśvare 'darśanāt · 157
karmāṇy etāni lokasya kāraṇaṃ neśvarādayaḥ · 38
ghaṭādīnām īśvarapūrvakatvena pakṣavinikṣepāt dṛṣṭāntābhāva · 76
tadāgama īśvarasādhanam · 202
tanvādīnāṃ sāmarthyād īśvaraḥ kartā sidhyati · 81
tanvāder īśvarakartṛtāsādhana · 154, 157
nāmarūpāṅkuro ... neśvarakṛto · 18
nitya eveśvarādiko jñātā pramāṇam · 30
nityasyeśvarasyāpi siddhiḥ · 203
nityeśvarapūrvakatvaṃ kṣityādeḥ · 115, 123
neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāvasambhūta · 18
neśvarādeḥ kramādibhiḥ · 16
neśvareṇa buddhimatā kumbhakāreṇa vānvayapradarśanam · 151
pakṣasambandhaucityanusāreṇa vyaktiviśeṣaṃ ... īśvaram ... avalambate · 151, 157
puruṣaviśeṣa īśvara · 121
puruṣaviśeṣa īśvaraḥ pramāṇasiddha · 136
bījahetuko 'ṅkura ... neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāvasambhūta · 18
buddhimadviśeṣeṇaiśvareṇa · 151
bhagavān viṣṇuḥ praṇetā ... sa ceśvara · 205
sarvam eveśvarapūrvakatvena sādhyeta · 76
sāmarthyād viśeṣaparigraham antareṇāpīśvara eva kartāmīṣāṃ sidhyatīti · 81
tatrāptād īśvarasañjñāṃ pratyeti · 119

उ

uccheda
prekṣāvatpravṛttyucchedāt · 171
sarvānumānocchedaprasaṅga · 77, 93, 109, 132
sarvānumānocchedaprasaṅgaḥ · 140
sarvānumānocchedaprasaṅgāt · 136, 139, 140
utkarṣa · 100
utkarṣādiprasaṅgasya · 139
utkarṣāpakarṣānuyoga <nigrahasthāna> · 136
utkarṣāpakarṣānuyogasya · 98
na ceyaṃ jātir utkarṣāpakarṣasamābhyāṃ bhidyate · 53
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād utkarṣāpakarṣānuyogasya · 139
uttara
kāryasamaṃ jātyuttaram · 51, 52
jātyuttaram idaṃ dharmabhedavikalpanāt · 52
dharmaviśeṣavikalpena yad uttaram · 52
utpatti · 225
atadātmano 'tadutpatteś cāvyabhicāraniyamāyogāt · 128
anīśvarasya kṣityādyutpattāv asamārthyād · 124
ākāśādes tathotpattir nāsti · 74
utpattidharmakaṃ ca pakṣīkṛtam · 74
utpattidharmakatva · 75, 76
utpattidharmakatvāt · 61, 74
utpattimattva · 64, 101
utpattimattvasya vācetanopādānatvasya vā vyāpter upalabdheḥ · 92

utpattimattvācetanopādānatvasthitvāpravṛttyādiṣu · 57
utpattimattvāt · 61
utpattimātra · 75
utpattimātreṇa · 60
utpattyāder abhāve · 57
upalambhānupalambhayos tadutpattisādhanatveneṣṭayoḥ · 128
kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhir · 183
kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhiḥ · 128
tadutpattiprakāraprayojanādyabhijñakartṛpūrvakam iti sādhyo dharmaḥ · 105
tādātmyatadutpattibhyāṃ pratibandha · 182
na kāryasāmānyasya <tadutpattisiddhir> · 183
nityād utpattiviśleṣād <kramajanmanaḥ> · 20
notpattimātraṃ svabhāvapratibaddhaṃ · 101
notpattimātreṇa yathoktabuddhimatpūrvakatvasya siddhiḥ · 57, 59, 101
sanniveśaviśiṣṭānām utpattiṃ · 36
svakāryotpattāv · 34
utpattimat
utpattimattvasya · 98
utpattimattvād acetanopādānatvād vā · 102
utpattimattvād vastrādivad · 95, 114
pṛthivyādigatenotpattimattvena · 95
yat punar na sarvajñapūrvakam, na tad utpattimat · 102
utpāda
kartṛmātrād upādānād ivotpādasiddher · 128
deśakālādipratiniyatakāryotpādopapattyā · 76
utsarga · 225
aśakyotsargatve · 184
utsṛjya
pratyakṣavyāpāram apy utsṛjya · 184
viśeṣam utsṛjya · 184
uddiṣṭa · *s.a.* anuddiṣṭa
uddiṣṭaviṣayasyābhāvasya · 189
udbhāvana · 196, 211
adoṣodbhāvana · 135
adoṣodbhāvanaṃ nigrahasthānam · 133
vyabhicārodbhāvana · 109
vyabhicārodbhāvanam · 140
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyodbhāvanam · 133, 140
unmeṣa
pratilabdhonmeṣa · 145
upakaraṇa · 276
asarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā · 98
upakaraṇādyāyojanena vyāpāreṇa · 276
upādānopakaraṇasampradānaprayojanajñakartṛmātravyāptatve · 98
upādānopakaraṇasampradānaprayojana · 105
upakāra
anapekṣatvān nityasyānupakārāt · 32
nityasya śabdasya sahakāribhir anupakārāt · 32
upakāraka · 239
upakārya
anupakāryasyāpekṣāyogāt · 32
kathañcin nopakāryatvāt <nityasya> · 31
kathañcid anupakāryatvāt <nityasya> · 31
kathañcin nopakāryatvād <nityasya> · 20, 31
upakṛta
hetuḥ pratipakṣapratiṣedhapramāṇair upakṛtaḥ · 118, 123
upapatti
asmadādiṣu bādhakopapattau satyāṃ kāryatvād · 110, 123
tajjātīyopapattir anvayaḥ · 96
deśakālādipratiniyatakāryotpādopapattyā · 76
vivakṣitopapattiḥ pakṣadharmatā · 96
upayoga
pṛthakkāraṇopayogasya siddher anavadyatvād · 154
upalakṣaṇa · 224

agnir upalakṣaṇam anityatvasya · 182
upalabdha
<nityatvādiviśiṣṭapuruṣapūrvakatvaṃ> sādhyam upalabdham · 174
upalabdhi
utpattimattvasya vācetanopādānatvasya vā vyāpter upalabdheḥ · 92
upalabdhipūrvakatvāt teṣām · 241
upalabdhilakṣaṇaprāptaṃ · 188
upalabdhilakṣaṇaprāptopādhivirahahetur · 71
jātyantarasamavāyinām agnivyabhicāropalabdher · 58
vyabhicāropalabdheḥ · 59
upalabdhimat · *s.a.* buddhimat
upalabdhimatkartṛkatvaṃ vyāptiviṣayas · 98
upalabdhimatpūrvakatvaṃ ... sādhyamānaṃ · 96
upalabdhimatpūrvakatvasiddhir · 96
upalabdhimān kartā · 198
kāryam acetanopādānaṃ vā ... upalabdhimatkartṛkaṃ · 91
tanubhuvanādayaḥ. ... upalabdhimatpūrvakā · 91, 198
na copalabdhimatpūrvakatvamātraṃ sādhanaviṣayaḥ · 92
vivādādhyāsitam upalabdhimatkāraṇam · 95, 114
vivādādhyāsitā upalabdhimatkartṛkāḥ · 91
sarvakāryāṇāṃ tanubhuvanādīnām upalabdhimān kartā · 95
siddhā vivādādhyāsitā upalabdhimatkartṛkā · 98
upalambha · 188
upalambhānupalambhayos tadutpattisādhanatveneṣṭayoḥ · 128
kāryabuddhimator upalambhānupalambhasādhanasya · 128
yadupalambhād · 249, 259
sahasraśa upalambhāt · 128
upasaṃhāra · 252
upātta
īśvarapūrvakatvaṃ sādhyaṃ śabdenopāttam · 115, 117
upāttabhedaḥ kartā · 79, 117
śabdopāttasādhyāpekṣayā · 115
upādāna
acetanopādānatva · 60, 98, 101
acetanopādānatvāt, ghaṭādivat · 57
asmadādivinirmitetarat, acetanopādānatvāt · 62
utpattimattvasya vācetanopādānatvasya vā vyāpter upalabdheḥ · 92
utpattimattvācetanopādānatvasthitvāpravṛttyādiṣu · 57
utpattimattvād acetanopādānatvād vā · 102
upādānasyeva kartur · 128
upādānādyabhijñakartṛtvamātrasiddhiḥ · 123
upādānopakaraṇasampradānaprayojanajñakartṛmātravyāptatve · 98
kartṛmātrād upādānād ivotpādasiddher · 128
kāryatvād acetanopādānatvād vā · 91
kāryam acetanopādānaṃ vā ... upalabdhimatkartṛkaṃ · 91
tadupādānādyabhijño · 123
sthāvarādyupādānādīnāṃ pravṛttir · 121
upādānādisākṣātkaraṇalakṣaṇo viśeṣaḥ ... 'vaśyaniścetavyaḥ · 80
upādānopakaraṇasampradānaprayojana · 105
yat punar na sarvajñapūrvakam, na tad ... acetanopādānaṃ · 102
upādhi
upalabdhilakṣaṇaprāptopādhivirahahetur · 71
upādhibhedasya cādṛśyamānasya kalpanāyāṃ pramāṇābhāvāt · 171
upādhirahitam · 88
tadupādher anupalabhyamānatvāt · 172
tadvyabhicāre upādhirahitaṃ sambandham atikrāmet · 71, 73, 88
ullaṅghya · 174, 180

ए + ऐ + औ

eka
- eka eveśvaraḥ sraṣṭā jagatām · 205
- ekatva · 62
- eko dhūmo 'gnikāryatayā siddho · 154
- jagatsargavat sa eva vedānām apy ekaḥ praṇetā · 205
- nityaṃ hi sadaikarūpam · 32
- pṛthivyādikāryam asmadādivilakṣaṇasarvajñaika-kartṛkam · 110, 123

ekadeśa
- ekadeśasaṃvāda · 206
- vedavad ekadeśasaṃvādāś · 206

aicchatvāt · 228

aiśvarya · 150, 177, 220
- svasaṃvedanasiddham evaiśvaryam · 150

aucity
- pakṣasambandhaucityanusāreṇa vyaktiviśeṣaṃ ... Īśvaram ... avalambate · 151, 157

क

karaṇa (=indriya) · 243, 269
- tanukaraṇabhuvanasādhanāya · 215
- tanukaraṇādikāryaṃ buddhimat-kartṛpūrvakam · 150
- tanukaraṇāder · 215

karaṇa (=kriyā) · 215
- asmadādes tanvādikaraṇe śaktatvābhāvāt · 198, 199
- ghaṭādeḥ karaṇāt · 25, 154
- tanukaraṇādikāryaṃ buddhimat-kartṛpūrvakaṃ · 199

kartṛ · 57, 136
- adṛṣṭakartṛkam api kāryaṃ kartṛpūrvakaṃ · 128
- asmadādibhyo vilakṣaṇaṃ kartāram · 119
- ādhipatyamātreṇaiṣāṃ kartṛtvam · 276
- Īśvarakartṛkatvasya ... smṛtyanumānābhyāṃ siddhatvāt · 205
- Īśvarecchaiva bhavatu kartrī saṃhartrī ca · 205
- upalabdhimatkartṛkatvaṃ vyāptiviṣayas · 98
- upalabdhimān kartā · 198
- upāttabhedaḥ kartā · 79, 117
- upādānasyeva kartur · 128
- upādānādyabhijñakartṛtvamātra-siddhiḥ · 123
- upādānopakaraṇasampradānaprayojanajñakartṛmātravyāptatve · 98
- kartari jñātari svātmany ādisiddhe maheśvare · 150
- kartā ... 'ntarbhāvitasarvajñatva · 95
- kartuḥ anumānam · 57
- kartṛpūrvaka · 131
- kartṛmātrasiddhiḥ · 79
- kartṛmātrād upādānād ivotpāda-siddher · 128
- kartṛsāmānyasiddhau vā viśeṣāvagatiḥ kutaḥ · 138
- kāryam acetanopādānaṃ vā ... upalabdhimatkartṛkaṃ · 91
- kāryamātrasya buddhimatkartṛvyabhicāraḥ · 133
- kāryasāmānyasya kartṛvyabhicāraḥ · 133
- kulālādiḥ kartā · 81
- kṣityādi kāryam asmadvidhaḥ kartā · 124
- kṣityādeḥ kartṛsāmānyaṃ · 118
- citrādikāryaviśeṣāt tatkartṛviśeṣa-siddhivat · 114
- tadutpattiprakāraprayojanādyabhijñakartṛpūrvakam iti sādhyo dharmaḥ · 105
- tadvinirmāṇasamarthakartṛbuddhiṃ tadvido janayati · 57, 126, 139
- tanukaraṇādikāryaṃ buddhimat-kartṛpūrvakaṃ · 199
- tanukaraṇādikāryaṃ buddhimat-kartṛpūrvakam · 150
- tanubhuvanādyabhijñaḥ kartā · 123, 198
- tanvādīnāṃ sāmarthyād Īśvaraḥ kartā sidhyati · 81
- tanvāder Īśvarakartṛtāsādhana · 154, 157
- dṛṣṭasajātīyakam eva kartāraṃ · 153

dharmiṇy adṛṣṭakartṛke · 153
pariśeṣāt ... kartṛviśeṣasiddhiḥ · 230
pṛthivyādikāryam asmadādivilakṣaṇasarvajñaikakartṛkam · 110, 123
prasiddhakartṛkaghaṭādiparihāra · 64
prasiddhacetanakartṛkāḥ <bhāvāḥ> · 89
prasiddhacetanakartṛkāś ... prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 91
buddhimatkartṛnirmitam · 150
buddhimatkartṛpūrvakaṃ · 150
buddhimatkartṛpūrvatva · 146, 147, 160
buddhimatkartṛmātrapūrvakatvam · 115, 123
buddhimatkartṛmātrapūrvatva · 181
vilakṣaṇāt kāryāt vilakṣaṇa eva kartā · 111
vivādādhyāsitā upalabdhimatkartṛkāḥ · 91
sakartṛkatvābhimateṣv api saṃsthāneṣu · 107
sandigdhakartṛkāś ca yathā tanutarumahīmahīdharādayaḥ · 89, 91, 198
sarvakāryāṇāṃ tanubhuvanādīnām upalabdhimān kartā · 95
sarvavitkartṛpūrvakaṃ · 76
sādhakabādhakapramāṇābhāve cetanakartṛtve saṃśayaḥ · 89
sāmarthyād viśeṣaparigraham antareṇāpīśvara eva kartāmīṣāṃ sidhyatīti · 81
sāmānyasiddhau pariśeṣāt kāryaviśeṣāc ca kartṛviśeṣasiddhiḥ · 114
siddhā vivādādhyāsitā upalabdhimatkartṛkā · 98
karman · 38
acetanasya ca karmādeḥ · 121
anyakṛtasya karmaṇo · 272
asattvākhyo 'rthaḥ karmajo na vipākaḥ · 272
karmajaṃ lokavaicitryam · 38, 77, 132
karmajatvāt kāryajātasya · 92
karmaṇo 'py acetanatvān · 122
karmāṇy etāni lokasya kāraṇaṃ neśvarādayaḥ · 38
kiṃ karmabhiḥ · 205
cetanānadhiṣṭhitakarmādinimittā · 121
cetanālakṣaṇakarmādhipatyamātreṇa · 275
pradhānaparamāṇukarmāṇi prāk pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
pradhānaparamāṇukarmāṇy acetanāni ... buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
bhājanaloke ca karmaṇām ... ādhipatyam · 275
sādhāraṇakarmasambhūtatvāt · 272, 276
sādhāraṇāsādhāraṇakarmanirmito ... vasturāśir · 272
sādhāraṇāsādhāraṇaśubhāśubhakarmajanitam · 272
kalasa · *s.a.* ghaṭa
yathā kalasaḥ · 62
kalpita
kalpitam apohasvabhāvaṃ sāmānyam · 107
kādācitka · 76
kādācitkādṛṣṭaparipākād · 76
kāraṇa
ākāśakālādivyāvṛttirūpaṃ tu saṃvyavahārakāraṇam · 106
īśvarasya kāraṇatvaṃ · 33
karmāṇy etāni lokasya kāraṇaṃ neśvarādayaḥ · 38
kāraṇavyāpārajanyatvasyobhayasiddhatvāt · 133
kāraṇahetuḥ · 275
kāraṇānupalabdhi <hetu> · 238
kāryakāraṇabhāva · 188
kāryakāraṇabhāvasya siddhatvāt · 128
kāryakāraṇavyāpyavyāpakabhāvasiddhau · 189
kāryahetau kāryakāraṇabhāvasiddhiḥ · 188
dṛśyaviṣayābhyāṃ kāraṇavyāpakānupalabdhibhyāṃ · 189
pṛthakkāraṇopayogasya siddher anavadyatvād · 154

pradhānaparamāṇukarmāṇi prāk pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
pradhānaparamāṇukarmāṇy acetanāni ... buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
prayatnadvāreṇa kāraṇam iṣyate · 275
buddhimatkāraṇasya sadbhāve · 57
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitaṃ mahābhūtādi vyaktam · 34
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni · 36, 245
vimatyadhikaraṇabhāvāpannaṃ buddhimatkāraṇapūrvakam · 35
vivādādhyāsitam upalabdhimatkāraṇam · 95, 114
kārya
adṛṣṭakartṛkam api kāryaṃ kartṛpūrvakaṃ · 128
asarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā · 98
asmadādikṛtakāryaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ kṣityādi kāryam · 119
asmadādiṣu bādhakopapattau satyāṃ kāryatvād · 110, 123
īśvarakṛtakāryaviśeṣāparijñāne · 119
eko dhūmo 'gnikāryatayā siddho · 154
karmajatvāt kāryajātasya · 92
kāryaṃ buddhimatā vyāptam · 132
kāryaṃ vastrādi · 128
kāryakāraṇabhāva · 188
kāryakāraṇabhāvasya siddhatvāt · 128
kāryakāraṇavyāpyavyāpakabhāvasiddhau · 189
kāryatva · 101, 145
kāryatvaṃ sandigdhavyatirekatvād asādhanam · 128
kāryatvaśabdasāmyena · 57
kāryatvasāmānyam eva gṛhītvā · 47
kāryatvasāmānyasyāsiddhatvam · 133
kāryatvāc chabdo 'nityo ghaṭavad · 46
kāryatvāt · 105
kāryatvād acetanopādānatvād vā · 91
kāryatvād · 110
kāryatvānyatvaleśena · 44, 51
kāryabuddhimator upalambhānupalambhasādhanasya · 128
kāryam acetanopādānaṃ vā ... upalabdhimatkartṛkaṃ · 91
kāryamātraṃ pakṣīkṛtya · 102, 136
kāryamātrasya buddhimatkartṛvyabhicāraḥ · 133
kāryaviśeṣa · 141
kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhir · 183
kāryaviśeṣasya <asiddhatvam> · 133
kāryaviśeṣasya kumbhādivartinaḥ pakṣe 'siddhir · 133
kāryaviśeṣasyeva kāryamātrasyāpi prabodhāśrayāyattatāsiddheḥ · 128
kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhiḥ · 128
kārya<sama> · 27
kāryasāmānyasya kartṛvyabhicāraḥ · 133
kāryasāmānyasya · 128
kāryasāmānyasyāsiddhatvam · 133
kāryahetu · 131
kāryahetutvenābhimātaḥ · 280
kāryahetau kāryakāraṇabhāvasiddhiḥ · 188
kāryāntareṇa ghaṭo 'nitya · 46
kārye sāmānyenāpi sādhane · 26
kṣityādi kāryam asmadvidhaḥ kartā · 124
citrādikāryaviśeṣāt tatkartṛviśeṣasiddhivat · 114
tatsiddhiḥ. kāryavailakṣaṇyāt · 119
tanukaraṇādikāryaṃ buddhimatkartṛpūrvakaṃ · 199
tanukaraṇādikāryaṃ buddhimatkartṛpūrvakam · 150
darśanādarśanābhyāṃ kāryaṃ pratīyate · 153
deśakālādipratiniyatakāryotpādopapattyā · 76
dhūmāntarāṇy apy agnikāryatvena siddhāny · 154

na kāryasāmānyasya <tadutpatti-
siddhir> · 183
na ca pṛthivyādīnāṃ kāryatvam
asiddham · 91
na caivaṃ vastutvasyāpi vahni-
kāryatvam · 183
pṛthivyādikāryaṃ dharmi · 105
pṛthivyādikāryam asmadādivilakṣa-
ṇasarvajñaikakartṛkam · 110, 123
prayatnakāryānekatvāt kāryasamaḥ
· 43, 53
prayatnānāntarīyakatvāt kāryaḥ
śabda · 43
bhuvanādikāryam · 111
yatra yatra vipratipattiḥ kāryatvaṃ
ca · 109
vastutvasyāpi vahnikāryatvam · 128
vastutve sati kāryatvād, rūpādivad
· 69
vastrādikāryaṃ buddhimaddhetu-
kaṃ · 128
viruddhaṃ kāryatvam · 92
vilakṣaṇāt kāryāt vilakṣaṇa eva
kartā · 111
sajātīyasvalakṣaṇāntarāṇy api tat-
kāraṇasajātīyasvalakṣaṇāntara-
kāryatvena vyavasthāpayati · 154
sanniveśaviśeṣavat tanvādikāryam
· 150
sarvaṃ kāryam prabodhavaddhetu-
kam · 74
sarvakāryāṇāṃ tanubhuvanādīnām
upalabdhimān kartā · 95
sādhyānumānasamarthaṃ kārya-
tvam · 77, 132
sāmānyam eva kāryādi sādhanaṃ
· 52
sāmānyarūpasya kāryatvāsiddher
· 153
sāmānyasiddhau pariśeṣāt kārya-
viśeṣāc ca kartṛviśeṣasiddhiḥ
· 114
sukhaduḥkhādigatena kāryatvena
· 110
svakāryotpattāv · 34
svalakṣaṇaṃ kāryatvena tathā
siddhaṃ · 153
sarvaṃ kāryaṃ prabodhavaddhe-
tukam · 119

kāryasama · 26, 27, 42, 43, 44, 45,
48, 49, 50, 51, 52, 53, 79, 100
ācāryapraṇītaṃ kāryasama-
lakṣaṇam · 45
kāryasamaṃ jātyuttaram · 51, 52
kāryasamaṃ sāmānye hetau
viśeṣaparikalpanād · 52
doṣaḥ kāryasamaḥ · 43
prayatnakāryānekatvāt kāryasamaḥ
· 43, 53
kāla · 63
ākāśakālādivilakṣaṇarūpatvāt pṛthi-
vyādeḥ · 107
ākāśakālādivyāvṛttirūpaṃ tu saṃ-
vyavahārakāraṇam · 106
deśakālabhedānām · 186
deśakālādiniyamābhāvaprasaṅgāt
· 121
deśakālādipratiniyatakāryotpādo-
papattyā · 76
deśakālādibhedavyabhicāro · 190
neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāva-
sambhūta · 18
bījahetuko 'ṅkura ... neśvarakālāṇu-
prakṛtisvabhāvasambhūta · 18
kālātīta
kālātyayāpadiṣṭaḥ kālātītaḥ <hetv-
ābhāsaḥ> · 270
kālātyayāpadiṣṭa
kālātyayāpadiṣṭa <hetvābhāsa>
· 270
kālātyayāpadiṣṭaḥ kālātītaḥ <hetv-
ābhāsaḥ> · 270
kālātyayāpadiṣṭaḥ <hetuḥ> · 271
yasyābādhitaviṣayatvaṃ nāsti, sa
kālātyayāpadiṣṭaḥ <hetvābhā-
saḥ> · 270
kiraṇa · 54
kudṛṣṭi · 167, 203, 210
kumbha
kāryaviśeṣasya kumbhādivartinaḥ
pakṣe 'siddhir · 133
kumbhādau · 92
kumbhakāra · 25 *s.a.* kulāla
kumbhakāravyāptam · 280
kumbhakāreṇa mṛdvikārasya · 154
ghaṭāder mṛdvikārasya kumbha-
kārapūrvakatvād · 57

neśvareṇa buddhimatā kumbhakāreṇa vānvayapradarśanam · 151
kulāla · *s.a.* kumbhakāra
kulālaṃ kuvindam īśvaram anyaṃ vā · 151, 157
kulālādiḥ kartā · 81
kulālādīnām asarvajñatvāt · 92
na kulālān mṛdrūpatā · 154
na kulālena neśenāpy anvayo 'tra pradarśyate · 153
kuvinda
kulālaṃ kuvindam īśvaram anyaṃ vā · 151, 157
kṛta
kṛtabuddhi · 78
prājñakṛtatvapratīter · 154
kṛtaka
kṛtakatvād anityaḥ śabda · 51
ghaṭādigataṃ kṛtakatvaṃ hetutvenopādīyate · 51
śabdagatam <kṛtakatvam> · 51
sarvasya bhāvasya kṛtakatvopagamād · 67
kṛtabuddhi · 66, 76, 134, 252, 258, 262, 265
akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir · 57, 59, 101, 124, 125, 249, 259
akriyādarśino 'pi kṛtabuddhiḥ · 132
kathaṃ na kṛtabuddhiḥ · 125
keyaṃ kṛtabuddhir · 68
keyaṃ kṛtabuddhiḥ · 132
prāsādādiṣv api kṛtabuddhir na bhavati · 125
vyāptyabhijñasyaiva kṛtabuddhir bhavati · 125, 139
kevalavyatirekin · *s.a.* vyatirekin
anvayavyatirekahetumūlakevalavyatirekibalena · 122
anvayavyatirekahetumūlakevalavyatirekin · 138
anvayavyatirekihetumūlakevalavyatireki · 141
anvayavyatirekihetumūlakevalavyatirekibalena viśeṣasiddhim · 110
kevalavyatirekin <hetu> · 118
kevalavyatirekihetu · 75, 110, 119, 138, 142, 145
kevalavyatirekī <hetu> · 76, 118
krama
adhrauvyāt kramajanmanaḥ · 20
anyatroktakrameṇa · 195
krameṇa · 154, 196
nityād utpattiviśleṣād <kramajanmanaḥ> · 20
neśvarādeḥ kramādibhiḥ · 16
kriyā
asmadādīnāṃ tanvādikriyāyām aśakteḥ · 215
īśvara ... icchāmātraparatantrakriyāśaktiḥ · 170, 205, 220
kriyāvattvena vā sāvayavatvena vā · 91
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni · 36, 245
kriyāvattva · 101
kleśa · 104
kṣati
na kācid atra kṣatiḥ · 133
kṣiti
akāryatvam eva kṣityādīnām · 125
anīśvarasya kṣityādyutpattāv asamārthyād · 124
asmadādikṛtakāryaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ kṣityādi kāryam · 119
kṣityādāv · 57, 126
kṣityādi kāryam asmadvidhaḥ kartā · 124
kṣityādiṣv · 125, 139
kṣityādeḥ kartṛsāmānyaṃ · 118
kṣityāder · 57
tādṛg eva yadi kṣityādiṣu syād · 125
tādṛśaṃ sanniveśādi kṣityādiṣv · 124
nityeśvarapūrvakatvaṃ kṣityādeḥ · 115, 123
yadi tādṛg eva kṣityādiṣu bhavet · 57, 59, 125
sādhyasāmānyasya kṣityādidharmivyāpakatvāt · 80
kṣityādiṣu · 77, 132
kṣitidhara
asarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā · 98

ख

khadira
dhūmamātreṇa dūrāt khadiravane 'gnimātre 'py anumīyamāne · 151
khādira
khādiratvaviśeṣo ... āśrayavaśāt prasidhyati · 151

ग

gagana · 64
gaganādi · 57
gamaka · 265
garbhīkṛtya · 226
giri
tadviśiṣṭagirigocaram <vahnyanumānam> · 93
guṇa · 154
ātmā ca viśeṣaṇaṃ guṇabhūta · 123
icchādīn ātmaguṇaviśiṣṭān · 123
icchādīnāṃ guṇatvaṃ · 123
guṇapradhāna · 247
paratantrā icchādayo guṇatvāt, rūpavad · 123
gurutva · 62
gṛha
gṛhādivat · 36
gṛhīta
gṛhītavyāptikasya · 66, 68, 126
gṛhītavyāptikasyānumānaṃ · 68
bhūyodarśanasahāyena manasā ... sambandho gṛhīto bhavati · 71, 85
go
gotva · 53, 265, 282
gotvāt · 28, 255
gotvād gosiddhivat tatsiddhiḥ · 53
pāṇḍutvamṛdvikāragotvādayas · 59
gopura · 249
prasiddhacetanakartṛkāś ... prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 91
prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 89, 249
grantha
avācako granthaḥ · 107
grahaṇa
svābhāvikasambandhagrahaṇe · 91
grāma
asarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā · 98

घ

ghaṭa · 150 *s.a.* kalasa *u.* kumbha
acetanopādānatvāt, ghaṭādivat · 57
arthakriyākāritvād, ghaṭādivad · 36
kāryatvāc chabdo 'nityo ghaṭavad · 46
kāryāntareṇa ghaṭo 'nitya · 46
ghaṭasaṃsthānaṃ · 107
ghaṭasvalakṣaṇaṃ · 154
ghaṭādigataṃ kṛtakatvaṃ hetutvenopādīyate · 51
ghaṭādivat · 35, 105
ghaṭādisvalakṣaṇaviśiṣṭa eva sanniveśaḥ · 153
ghaṭādīnām īśvarapūrvakatvena pakṣavinikṣepāt dṛṣṭāntābhāva · 76
ghaṭādeḥ karaṇāt · 25, 154
ghaṭāder mṛdvikārasya kumbhakārapūrvakatvād · 57
prasiddhakartṛkaghaṭādiparihāra · 64
maṭhaprāsādaghaṭādi · 125
vastubhede ghaṭe · 250

च + छ

catuśśāla
catuśśālasaṃsthānaṃ · 107
candana
candana eva vahnir · 111
candanadhūmam · 111
cāndana
cāndana eva vahnir · 111
cāndanadhūmam itaradhūmavisadṛśam · 111
citra
citrādikāryaviśeṣāt tatkartṛviśeṣasiddhivat · 114
cetana

adṛṣṭānupradhānādīni viśiṣṭacetanādhiṣṭhitāny · 215
cetanādhiṣṭhāṃ dehānāṃ · 36
cetanānadhiṣṭhitakarmādinimittā · 121
cetanānām adhiṣṭhātā · 122
nityatvādiviparyayayoginā cetanena · 273
prasiddhacetanakartṛkāḥ <bhāvāḥ> · 89
prasiddhacetanakartṛkāś ... prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 91
sādhakabādhakapramāṇābhāve cetanakartṛtve saṃśayaḥ · 89
cetanā
abhūtvābhāvamātrasya cetanāvyāptir · 184
cetanālakṣaṇakarmādhipatyamātreṇa · 275
cetanāhetutvād tatkāraṇatvaṃ jagataḥ · 92
sādhāraṇāsādhāraṇacetanā · 271
caitanya
iṣṭaṃ caitanyaṃ · 131
codana · 44
codanā
pakṣeṇa ca vyabhicāracodanāyāṃ · 109, 140
codya · 219, 230

chinna
vicchinnatvena chinnavṛkṣādibhir · 154

ज

jagat · 64
eka eveśvaraḥ sraṣṭā jagatām · 205
cetanāhetutvād tatkāraṇatvaṃ jagataḥ · 92
jagatsargavat sa eva vedānām apy ekaḥ praṇetā · 205
jagad etat prabodhāśrayāyattaprasavam · 62
trayo hi khalu jagati bhāvā bhavanti · 91
prayogo jagacchāsanāc chāstṛtvam · 209

jaḍa
īśvarasya siddhau nirākaraṇe ca jaḍānām · 150
jāti (falscher Einwand) · 49, 100, 254, 282
kāryasamaṃ jātyuttaram · 51, 52
jātivādī codayati · 51
jātyuttaram idaṃ dharmabhedavikalpanāt · 52
na ceyaṃ jātir utkarṣāpakarṣasamābhyāṃ bhidyate · 53
jāti (Gattung) · 162, 213, 224, 278
ekaikajātiyuktāni svalakṣaṇāni · 154
jātisāmānyagrāhaṇāt · 255
jātau dṛṣṭaḥ · 191
jātyantara · 28
jātyantarasamavāyitvena · 59
jātyantarasamavāyinām agnivyabhicāropalabdher · 58
jātyantarasamavāyino · 59
jātyantare · 42
svābhāvikaś ca sambandho jātivyaktayoḥ · 72
jñātṛ · 30
kartari jñātari svātmany ādisiddhe maheśvare · 150
jñātā ... nityaḥ · 268
nitya eveśvarādiko jñātā pramāṇam · 30
jñeya
jñeyānityatayā · 20, 268

त

takṣan
vāsyādi buddhimatā takṣṇādhiṣṭhitam acetanatvāt · 34
tanu · 199, 215, 221, 243
asmadādīnāṃ tanvādikriyāyām aśakteḥ · 215
asmadādes tanvādikaraṇe śaktatvābhāvāt · 198, 199
tanukaraṇabhuvanasādhanāya · 215
tanukaraṇādikāryaṃ buddhimatkartṛpūrvakaṃ · 199
tanukaraṇādikāryaṃ buddhimatkartṛpūrvakam · 150
tanukaraṇāder · 215

tanubhuvanādayaḥ. ... upalabdhimatpūrvakā · 91, 198
tanubhuvanādyabhijñaḥ kartā · 123, 198
tanvādiṣu · 81
tanvādīnāṃ sāmarthyād īśvaraḥ kartā sidhyati · 81
tanvāder īśvarakartṛtāsādhana · 154, 157
sandigdhakartṛkāś ca yathā tanutarumahīmahīdharādayaḥ · 89, 91, 198
sanniveśaviśeṣavat tanvādikāryam · 150
sarvakāryāṇāṃ tanubhuvanādīnām upalabdhimān kartā · 95
tantu · 269
tantuturyādivat · 34
tantra
ātmatantratā tu kutaḥ · 123
ātmatantratā pariśeṣāt · 123
tamas · 210
taru · 81
tarvādiṣu · 81
sandigdhakartṛkāś ca yathā tanutarumahīmahīdharādayaḥ · 89, 91, 198
tarka · 86, 95
anvayavyatirekaviṣayabhūyodarśan asāhāyyakam ... tarkaḥ · 86
pakṣadharmatābalāt tarkasahāyān nityabuddhimattvam asya sidhyati · 103
pakṣadharmatābalāt tarkasahāyān · 194
tādātmya
tādātmyatadutpattibhyāṃ pratibandha · 182
turī · 269
tantuturyādivat · 34
turyādi · 269
rūpādimattvāt, turyādivad · 34
tulya
na sarvātmanā tulyatvaṃ · 107
viśeṣo dṛṣṭatulyarūpa · 213
tṛṇa
tṛṇādikṛtadhūmaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ dhūmam · 119
tṛṇādibhyo vilakṣaṇam evendhanam · 119
tṛṇādīni pakṣīkṛtya · 109
tṛṇādeś ca pakṣīkṛtatvāt · 131, 133, 140
pakṣīkṛtās tṛṇādayaḥ · 108, 109
toraṇa
prasiddhacetanakartṛkāś ... prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 91
prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 89, 249
tyāga · 213
tattyāge sādhyasāmānyatyāgaprasaṅgāt · 80

द

darśana
tadvilakṣaṇasanniveśādidarśane · 124
darśanasparśanaviṣayatvād · 109
darśanādarśanābhyāṃ kāryaṃ pratīyate · 153
darśanādarśane nānvayavyatirekagater āśrayaḥ · 179
na sapakṣavipakṣayor darśan<ādarśan>amātreṇāvyabhicāraniścayo · 128
pratibandho na darśanādarśanamātrād avaseyaḥ · 179
sādhyāsiddhidarśanam · 44
darśin
sādhyadarśinaḥ sādhyabuddhyajananāt · 132
sādhyadarśinaḥ · 78
dāha
dāhādyasamarthatvāc · 116
diś · 54
duḥkha
anantaprāṇigatavicitrasukhaduḥkhasādhanaṃ · 111
sukhaduḥkhādigatena kāryatvena · 110
sukhaduḥkhādinimittaṃ · 34
dūṣaṇa · 27, 92
dūṣaṇābhāsa · 42, 50
sādhyahīnatvādidūṣaṇam · 115
dṛśya

dṛśyaviṣayābhyāṃ kāraṇavyāpakānupalabdhibhyāṃ · 189
vyatirekasādhane 'nupalabdhyor dṛśyaviṣayatā · 189
dṛṣṭa
viśeṣo dṛṣṭatulyarūpa · 213
dṛṣṭānta
ananvayaś ca dṛṣṭānte · 211
anena nyāyena anena dṛṣṭāntena vāsyādinā pakṣayitvā sādhayitavyam · 109
asiddhir dṛṣṭānte · 40
asiddhir vā dṛṣṭānte · 22, 38, 79, 147, 170
ghaṭādīnām īśvarapūrvakatvena pakṣavinikṣepāt dṛṣṭāntābhāva · 76
dṛṣṭāntadoṣābhāsa · 47, 51
dṛṣṭāntadharmin · 27, 53, 79
dṛṣṭāntaś ca sādhyahīnaḥ · 92
dṛṣṭānte tadanvayasyābhāvād · 79
dṛṣṭānte sādhanavati dharmiṇi siddhir asiddhiś ca · 131
nāpy asiddhir dṛṣṭānte · 117
saṃśayo 'pi dṛṣṭānte · 117
sarvasādhyatve dṛṣṭāntābhāvaḥ · 76
sarvānumāneṣv apy asiddhir dṛṣṭānte · 117, 140
sādhanavikalo dṛṣṭāntaḥ · 51
sādharmyadṛṣṭāntasya · 81
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād · 98, 100
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād utkarṣāpakarṣānuyogasya · 139
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpena · 53
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyamātram · 133
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyamātrāt · 133
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyodbhāvanam · 133, 140
dṛṣṭāntaś ca sādhyavikalaḥ · 92
dṛṣṭi
dṛṣṭiṣu · 206
yaddṛṣṭer · 59, 101, 124, 125, 132, 259
deśa
deśakālabhedānām · 186
deśakālādiniyamābhāvaprasaṅgāt · 121
deśakālādipratiniyatakāryotpādopapattyā · 76
deśakālādibhedavyabhicāro · 190
deśana
<yogipratyakṣamūlā> manvādideśanāḥ · 204
deha
cetanādhiṣṭhāṃ dehānāṃ · 36
dehādimatpuruṣavyāpāranimitteti · 121
dehādivyatiriktātmakalpanam · 110
dehādiṣu bādhakopapattau satyām · 110
doṣa · 98, 253, 263
asiddhatvādidoṣābhāvāc · 121
dṛṣṭāntadoṣābhāsa · 47, 51
doṣaḥ kāryasamaḥ · 43
na svāśrayāṃ doṣagatiṃ spṛśed · 93
bhedoktidoṣaḥ · 26
sarvānumānānāṃ sādhyahīnatvādidoṣaprasaṅgaḥ · 115
dravatva
āpyadravatva · 62
dravya
ātmaviśeṣa eveśvaro na dravyāntaram · 121
triṣv api dravyādiṣv anuvartamānatvāt · 217
pāṇḍudravyād · 24, 250

ध

dharmaśāstra
vedānām iva dharmaśāstrāṇām api prāmāṇyam · 204
dharmin · 123, 213, 251
ātmā paro dharmisambandhabalāl labhyate · 152, 157
tatra sādhyadharmaviśiṣṭo dharmī pakṣaḥ · 80
dṛṣṭāntadharmin · 27, 53, 79
dṛṣṭānte sādhanavati dharmiṇi siddhir asiddhiś ca · 131
dharmiṇāṃ bheda° · 186
dharmiṇy adṛṣṭakartṛke · 153

dharmiviśiṣṭo dharmy anumeyaḥ · 80
pṛthivyādikāryaṃ dharmi · 105
sādhyaṃ ... dharmaviśiṣṭo ... dharmī · 80
sādhyadharmiṇy anumānāt · 101
sādhyadharmin · 27, 53, 79, 93
sādhyasāmānyasya kṣityādidharmivyāpakatvāt · 80

dhāraṇa
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni · 36, 245

dhīmat · *s.a.* buddhimat *s.a.* buddhimat
pakṣadharmabalād dhīmān kvacit kaścit pratīyate · 153

dhūma
agurukṛtadhūmaviśeṣāparijñāne · 119
agnimātreṇa vyāptaḥ siddho <dhūmaḥ> · 173
agniviśeṣāṇāṃ dhūmavyabhicāre 'pi · 208
eko dhūmo 'gnikāryatayā siddho · 154
candanadhūmam · 111
cāndanadhūmam itaradhūmavisadṛśam · 111
tatra dhūmo dhūma ity anuvṛttavikalpabalena · 107
tṛṇādikṛtadhūmaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ dhūmam · 119
dhūma ity eva · 176
dhūma ity eva pāvakasya sattāniyama · 176
dhūmamātreṇa dūrāt khadiravane 'gnimātre 'py anumīyamāne · 151
dhūmaviśeṣasya tu vinā vahnim anupalambhāt · 171
dhūmasāmānyaṃ vyāptau bahirbhūtam · 191
dhūmād agnisiddhau · 185
dhūmādivartivastutvāder nānalādijanyatvaniścaya · 128, 183
dhūmānalayor iva · 128
dhūmāntarāṇy apy agnikāryatvena siddhāny · 154
dhūme saty avaśyam agniḥ sambhavī · 176
dhūmo 'gniṃ na vyabhicarati · 71, 73, 179
nikuñjamahānasayor api dhūmavattve · 133
yadi dhūmavyaktau vyabhicāro dṛṣṭaḥ · 191
vahnyanumitisamartho dhūmaḥ · 77, 132
svābhāvikaḥ sambandho dhūmādīnāṃ vahnyādibhis saha · 172
svābhāvikas tu dhūmādīnāṃ vahnyādisambandhaḥ · 172

dhvānta · 210

dhvāṃsa · 210

न

naṣṭa
anutpanne naṣṭe vā vastuni · 238

nāman
nāmarūpāṅkuro ... neśvarakṛto · 18

nikuñja
nikuñjamahānasayor api dhūmavattve · 133
pakṣadharmatābalān nikuñjavartitvaṃ vahner viśeṣo 'vyāpako 'pi pratīyate · 136

nigamana · 35, 252

nigrahasthāna
adoṣodbhāvanaṃ nigrahasthānam · 133
adoṣodbhāvana-nigrahasthāna · 135
utkarṣāpakarṣānuyoga <nigrahasthāna> · 136
niranuyojyānuyoga-nigrahasthāna · 135
niranuyojyānuyogo <nigrahasthāna> · 133

nitya
anapekṣatvān nityasyānupakārāt · 32
ākāśādinityavargaparihāra · 64
kathañcin nopakāryatvāt <nityasya> · 31
jñātā ... nityaḥ · 268
nitya eveśvarādiko jñātā pramāṇam · 30
nityaṃ ... abodhavaddhetukaṃ · 74

nityaṃ pramāṇaṃ · 20, 237
nityaṃ hi sadaikarūpam · 32
nityatvādiviparyayayoginā cetanena · 273
<nityatvādiviśiṣṭapuruṣapūrvakatvaṃ> sādhyam upalabdham · 174
nityabuddhimattvam · 194
nityasya śabdasya sahakāribhir anupakārāt · 32
nityasyeśvarasyāpi siddhiḥ · 203
nityād utpattiviśleṣād <kramajanmanaḥ> · 20
nitye 'py apramāṇatā · 269
nityetaratsamastaṃ sarvajñapūrvakam · 102
nityeśvarapūrvakatvaṃ kṣityādeḥ · 115, 123
pakṣadharmatābalāt tarkasahāyān nityabuddhimattvam asya sidhyati · 103
pakṣadharmatābalena tannityatvasiddhir · 194
vedo vā nityaḥ pramāṇam · 31
kathañcid anupakāryatvāt <nityasya> · 31
kathañcin nopakāryatvād <nityasya> · 20, 31
nityaḥ śabda · 80
nimitta
cetanānadhiṣṭhitakarmādinimittā · 121
dehādimatpuruṣavyāpāranimitteti · 121
dharmādinimittaṃ buddhimadadhiṣṭhitaṃ · 36
vyabhicāranimitta · 173
śarīrādimatpuruṣavyāpāranimittā · 121
sukhaduḥkhādinimittaṃ · 34
niyata
niyatatvavyavasthā · 191
buddhimatā puruṣeṇa niyatena · 154
niyama · 73, 191
atadātmano 'tadutpatteś cāvyabhicāraniyamāyogāt · 128
avinābhāvaniyama · 178, 179
deśakālādiniyamābhāvaprasaṅgāt · 121
dhūma ity eva pāvakasya sattāniyama · 176
niranuyojya
niranuyojyānuyoga · 135
niranuyojyānuyogo <nigrahasthāna> · 133
nirākaraṇa
īśvarasya siddhau nirākaraṇe ca jaḍānām · 150
nirātmaka
nirātmakaṃ jīvaccharīram · 76
nirāsa · 229
nirupakaraṇa · 201
nirūpaṇa · 211
nirṇaya
nirṇayārtham · 271
nirdeśa · 227
nirmita
buddhimatkartṛnirmitam · 150
sādhāraṇāsādhāraṇakarmanirmito ... vasturāśir · 272
niryūha · 249
nirviśeṣa
nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ pratipattipravṛttyor viṣayaḥ · 116
nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ · 117
nirviśeṣasyāsambhavāt <sāmānyasya> · 101
nirviśeṣasyāsambhavāt · 98
niścaya
na sapakṣavipakṣayor darśan<ādarśan>amātreṇāvyabhicāraniścayo · 128
vyatirekaniścayo · 189
vyabhicāraniścaya eva · 191
niścita
sādhyasāmānyasya niścitatvād · 117
niścetavya
upādānādisākṣātkaraṇalakṣaṇo viśeṣaḥ ... 'vaśyaniścetavyaḥ · 80
sādhyasāmānye niścetavye · 80, 82
niṣpratipakṣatā · 271
nisarga
nisargasiddha · 268
naimittika · 63

प

pakṣa · 63, 64, 115, 169, 199, 211, 215
anumānabādhita <pakṣa> · 199
kāryaviśeṣasya kumbhādivartinaḥ pakṣe 'siddhir · 133
ghaṭādīnām īśvarapūrvakatvena pakṣavinikṣepāt dṛṣṭāntābhāva · 76
tatra sādhyadharmaviśiṣṭo dharmī pakṣaḥ · 80
na ca pakṣeṇa vyabhicāraḥ · 136, 140
pakṣavyāpakaḥ · 76
pakṣasambandhaucityanusāreṇa vyaktiviśeṣaṃ ... īśvaram ... avalambate · 151, 157
pakṣasthaṃ sādhanaṃ · 195
pakṣeṇa ca vyabhicāracodanāyāṃ · 109, 140
pakṣeṇa vyabhicāraḥ · 108
pratyakṣabādhitaḥ pakṣaḥ · 215
viśeṣaṇapakṣaḥ pratyakṣabādhitapakṣo · 199
pakṣadharma
anumānasya svarūpaṃ ... pakṣadharmatā · 97
āgamāt anumānāt pakṣadharmato vā viśeṣalābha · 112
tadviśeṣasya pakṣadharmatābalāt pratilambha · 98
pakṣadharmatayā tatsiddhir · 214
pakṣadharmatā · 66, 67, 95, 96, 120, 141, 142, 147, 149, 157, 164, 248
pakṣadharmatābalād viśiṣṭasya tasya (= sāmānyasya) siddhiḥ · 95
pakṣadharmatābalāt tarkasahāyān nityabuddhimattvam asya sidhyati · 103
pakṣadharmatābalāt tarkasahāyān · 194
pakṣadharmatābalāt · 97
pakṣadharmatābalād eva viśeṣalābham · 111, 194
pakṣadharmatābalād viśiṣṭasya tasya siddhiḥ · 98
pakṣadharmatābalān nikuñjavartitvaṃ vahner viśeṣo 'vyāpako 'pi pratīyate · 136
pakṣadharmatābalena cābhipreto viśeṣaḥ · 97
pakṣadharmatābalena tannityatvasiddhir · 194
pakṣadharmatāvaśena · 93, 101
pakṣadharmatva · 193
pakṣadharmatvaṃ · 97
pakṣadharmabalād dhīmān kvacit kaścit pratīyate · 153
vivakṣitopapattiḥ pakṣadharmatā · 96
sidhyaty eva pakṣadharmatābalato viśeṣaḥ · 195
pakṣayitvā
anena nyāyena anena dṛṣṭāntena vāsyādinā pakṣayitvā sādhayitavyam · 109
pakṣin
utpattidharmakaṃ ca pakṣīkṛtam · 74
kāryamātraṃ pakṣīkṛtya · 102, 136
tṛṇādīni pakṣīkṛtya · 109
tṛṇādeś ca pakṣīkṛtatvāt · 131, 133, 140
teṣāṃ pakṣīkṛtatvāt · 109, 140
na ca pakṣīkṛtenaiva vyabhicāra · 108, 109
pakṣīkaraṇam eva śaraṇaṃ · 109
pakṣīkṛtam asmadādivinirmitetarat · 74
pakṣīkṛtās tṛṇādayaḥ · 108, 109
pratikṣiptasya pakṣīkaraṇe nyāyābhāvāt · 109
paṭa
sanniveśena paṭādibhiḥ · 154
paṭupracāra · 278
paratantra
īśvara ... icchāmātraparatantrakriyāśaktiḥ · 170, 205, 220
paratantrā icchādayo guṇatvāt, rūpavad · 123
vivakṣāparatantratvān · 29
paratva · 62
paramāṇu · 62
ākasmikī paramāṇvādīnāṃ pravṛttiḥ · 121

paramāṇvākāśaśaśaviṣāṇādi · 150
paramāṇvākāśādayaḥ · 89, 91
paramāṇvādi · 102
paramāṇvādibhāvas tv acetanaḥ · 121
paramāṇvādīnāṃ pravṛttiḥ · 121
pradhānaparamāṇukarmāṇi prāk pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
pradhānaparamāṇukarmāṇy acetanāni ... buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
bhuvanahetavaḥ pradhānaparamāṇvadṛṣṭāḥ · 34
vaidharmyeṇa paramāṇava · 35
paramātman · 114
parāmarśa
sattvapratyayaparāmarśaḥ · 184
parikalpana
kāryasamaṃ sāmānye hetau viśeṣaparikalpanād · 52
parigraha
vyāptiparigrahasya vyabhicārād · 175
sāmarthyād viśeṣaparigraham antareṇāpīśvara eva kartāmīṣāṃ sidhyatīti · 81
parityajya
tam viśeṣaṃ parityajya · 255
parityāga · 176
tatparityāgāśakyatvāt · 173
tadvyatirekaparityāga · 185
paridṛśyamāna
paridṛśyamānam anekarūpam aparimitam · 111
paripāka
kādācitkādṛṣṭaparipākād · 76
paribhoktuṃ · 272
parimāṇa · 62
parivartula
parivartulatvena piṣṭādimayaśarāvādibhiḥ · 154
pariśiṣṭena · 186, 230
pariśeṣa · 69, 114, 120, 123, 124, 141
ātmatantratā pariśeṣāt · 123
pariśeṣāt ... kartṛviśeṣasiddhiḥ · 230
pariśeṣāt · 121
pariśeṣānumānāt tu vyatirekasiddher viśeṣasiddhiḥ · 123
sāmānyasiddhau pariśeṣāt kāryaviśeṣāc ca kartṛviśeṣasiddhiḥ · 114
parihartavya · 185
parihāra · 161, 219
ākāśādinityavargaparihāra · 64
prasiddhakartṛkaghaṭādiparihāra · 64
parihṛta · 182, 224
adṛṣṭavyabhicāro 'pi viśeṣo 'gnau parihṛtaḥ · 185
parihṛtya · 224
parvata
parvatādau · 250
vahner eva parvatavartitvādiviśeṣo · 195
viśeṣaḥ parvatādyavachinnavahnisvalakṣaṇātmā · 97
saṃsthānasāmānyaṃ tu parvatādāv api vidyata · 107
pāṭha
pāṭhāntaram · 208
pāṭhasthāne · 224
pāṇḍu · 251
pāṇḍutvamṛdvikāragotvādayas · 59
pāṇḍutvād agner anumānaṃ · 57
pāṇḍutvādayaḥ · 58
pāṇḍudravyād · 24, 250
himādigatapāṇḍutvasyāgnivyabhicārāt · 59
pāratantrya
tadicchāmātrapāratantryāt · 204, 205
pāratantryamātrapratipattir · 123
pāvaka
dhūma ity eva pāvakasya sattāniyama · 176
piṣṭa
parivartulatvena piṣṭādimayaśarāvādibhiḥ · 154
puruṣa · 36, 121, 247, 278
tathāvidhapuruṣasadbhāve ... pramāṇam · 103
dehādimatpuruṣavyāpāranimitteti · 121

<nityatvādiviśiṣṭapuruṣapūrvakatvaṃ> sādhyam upalabdham · 174
puruṣaviśeṣa īśvara · 121
puruṣaviśeṣa īśvaraḥ pramāṇasiddha · 136
prasiddhasya puruṣapūrvakatvasya · 250
buddhimatā puruṣeṇa niyatena · 154
śarīrādimatpuruṣavyāpāranimittā · 121
puṃs
anatiśayena puṃsā · 111
sanniveśaḥ strīpuṃsāder iva anyonyasādhyārthakriyānuguṇyādiviśeṣitas · 154, 157
pṛthak
pṛthakkāraṇopayogasya siddher anavadyatvād · 154
pṛthaktva · 62
pṛthivī
ākāśakālādivilakṣaṇarūpatvāt pṛthivyādeḥ · 107
na ca pṛthivyādīnāṃ kāryatvam asiddham · 91
pṛthivyādikāryaṃ dharmi · 105
pṛthivyādikāryam asmadādivilakṣaṇasarvajñaikakartṛkam · 110, 123
pṛthivyādigatenotpattimattvena · 95
pṛthubudhnodara · 278
prakaraṇacintā · 271
prakaraṇasama
prakaraṇasama <hetvābhāsa> · 271
prakāśa · 220
ajñātārthaprakāśa · 241
prakṛti
neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāvasambhūta · 18
bījahetuko 'ṅkura ... neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāvasambhūta · 18
prakṛṣṭa · 210
pragalbha · 278
prajñā · 210
praṇīta
ācāryapraṇītaṃ kāryasamalakṣaṇam · 45
āptapraṇītatvāt vedāviruddhatvāc ca · 205
praṇetṛ
jagatsargavat sa eva vedānām apy ekaḥ praṇetā · 205
bhagavān viṣṇuḥ praṇetā ... sa ceśvara · 205
pratikṣipta
pratikṣiptasya pakṣīkaraṇe nyāyābhāvāt · 109
pratikṣepa · 193
anumānamātraprāmāṇyapratikṣepahetutvāt · 98, 139
pratiniyata · 48
deśakālādipratiniyatakāryotpādopapattyā · 76
pratiniyama · 190
pratipakṣa · 271
hetuḥ pratipakṣapratiṣedhapramāṇair upakṛtaḥ · 118, 123
pratipatti · 92, 184
nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ pratipattipravṛttyor viṣayaḥ · 116
pāratantryamātrapratipattir · 123
pratipattipravṛttyor viṣayaḥ · 117
pratipattiviṣayasyārthaviśeṣasya · 115
pratiparyanuyoga · 226
pratibaddha
notpattimātraṃ svabhāvapratibaddhaṃ · 101
pratibandha
tādātmyatadutpattibhyāṃ pratibandha · 182
pratibandhamātrasiddhau · 189
pratibandhāsiddheḥ · 133
pratibandho na darśanādarśanamātrād avaseyaḥ · 179
vāstavaḥ pratibandhaḥ · 81, 82, 83, 84, 100
vāstavaḥ pratibandho · 72, 80
vāstavapratibandha · 82
vāstavapratibandhasya viśeṣasya siddhir balād · 82
svabhāvapratibandha · 72, 86
svābhāvikapratibandha · 101
pratilabdha
pratilabdhonmeṣa · 145

pratilambha · 100
tadviśeṣasya pakṣadharmatābalāt pratilambha · 98
prativiśiṣṭa
asmatprativiśiṣṭa · 169
asmatprativiśiṣṭatva · 211
pratiṣedha · 27
anupalabdhiḥ ... sajjñānaśabdavyavahārapratiṣedhaphalā · 241
sadvyavahārapratiṣedhānupalabdhi · 241
hetuḥ pratipakṣapratiṣedhapramāṇair upakṛtaḥ · 118, 123
pratīti
sāmānyayoḥ sambandhapratītiḥ · 71
pratyakṣa
anupalambhākhyaṃ pratyakṣam · 71
āptapratyakṣa · 204
āptapratyakṣamūlatvena · 204
Īśvarapratyakṣa · 204
pratyakṣabādhitaḥ pakṣaḥ · 215
pratyakṣavyāpāram apy utsṛjya · 184
pratyakṣasambandhiṣu · 91
pratyakṣāgamabādhite viṣaye · 271
pratyakṣāgamayor bādhakayor · 271
pratyakṣānupalambhayor viśeṣaviṣayatvāt · 71
pratyakṣānupalambhasādhanaḥ · 188
pratyakṣānumānayor apramāṇatvāt · 30
yogipratyakṣa · 204
viśeṣaṇapakṣaḥ pratyakṣabādhitapakṣo · 199
pratyaya
atasmiṃs tad iti pratyayo viparyayaḥ · 181
pradhāna
adṛṣṭāṇupradhānādīni viśiṣṭacetanādhiṣṭhitāny · 215
guṇapradhāna · 247
pradhānaparamāṇukarmāṇi prāk pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
pradhānaparamāṇukarmāṇy acetanāni ... buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
bhuvanahetavaḥ pradhānaparamāṇvadṛṣṭāḥ · 34
pradhvaṃsa
pradhvaṃsābhāva · 238
prabodha
kāryaviśeṣasyeva kāryamātrasyāpi prabodhāśrayāyattatāsiddheḥ · 128
jagad etat prabodhāśrayāyattaprasavam · 62
prabodhāśrayāyattatā · 131
prabodhāśrayāyattaprasava · 75
prabodhavat · *s.a.* buddhimat
prabodhavaddhetuka · 75, 138
prabodhavaddhetukatva · 76
sarvaṃ kāryam prabodhavaddhetukam · 74
sarvaṃ kāryaṃ prabodhavaddhetukam · 119
pramāṇa · 21, 30, 33, 146, 203, 214, 240
apravṛttiḥ pramāṇānām · 241
Īśvarāstitvapramāṇābhāva · 160, 167
Īśvarāstitva<viṣaya>sya pramāṇasyābhāvaḥ · 167
Īśvarāstitvasya pramāṇābhyām <pakṣabādhakābhyām> abhāvaḥ · 167
upādhibhedasya cādṛśyamānasya kalpanāyāṃ pramāṇābhāvāt · 171
tathāvidhapuruṣasadbhāve ... pramāṇam · 103
tadvat pramāṇaṃ bhagavān · 241
na cāgamas te pramāṇam · 202
nitya eveśvarādiko jñātā pramāṇam · 30
nityaṃ pramāṇaṃ · 20, 237
puruṣaviśeṣa Īśvaraḥ pramāṇasiddha · 136
pramāṇadvayam · 35
pramāṇaphala · 21
pramāṇabhūta · 241, 242
pramāṇāntaraṃ śaraṇam · 184
bādhakapramāṇāny · 133
bhagavān pramāṇam iva pramāṇam · 242

bhūyodarśanasahāyāni ... pramāṇāny · 91
vedo vā nityaḥ pramāṇam · 31
sanniveśaḥ pramāṇena siddha · 153
sarvajña eva pramāṇam · 30
sādhakabādhakapramāṇābhāve cetanakartṛtve saṃśayaḥ · 89
hetuḥ pratipakṣapratiṣedhapramāṇair upakṛtaḥ · 118, 123
hetor vipakṣaśaṅkānivartakaṃ pramāṇam · 71
pramāṇatā · 242
anitye 'pīśvarajñāne na pramāṇatā · 31
anitye 'pīśvare nāsti pramāṇatā · 31
pramāṇin
pramāṇībhūta · 203
pramiti · 21
prameya · 210
anuṣṇo 'gniḥ prameyatvād · 109
prameyajātam · 61
prameyatvād vādivipratipatter vā · 89
prayatna · 210
kāryānyatve prayatnāhetutvam · 44
prayatnakāryānekatvāt kāryasamaḥ · 43, 53
prayatnadvāreṇa kāraṇam iṣyate · 275
prayatnānāntarīyakatvāt · 43
prayatnānāntarīyakatvāt kāryaḥ śabda · 43
prayatnāntaraṃ vyaktir api dṛṣṭā · 43
prayoga · 102, 242, 243, 244
prayogo jagacchāsanāc chāstṛtvam · 209
vyatirekiṇam ... prayogam · 74
śabdaprayogam · 242
prayojana
asarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā · 98
upādānopakaraṇasampradānaprayojanajñakartṛmātravyāptatve · 98
tadutpattiprakāraprayojanādyabhijñakartṛpūrvakam iti sādhyo dharmaḥ · 105
upādānopakaraṇasampradānaprayojana · 105
prarūḍha · 206
pravṛtti
anapekṣasya manaso bāhye pravṛttāv · 85
ākasmikī paramāṇvādīnāṃ pravṛttiḥ · 121
nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ pratipattipravṛttyor viṣayaḥ · 116
paramāṇvādīnāṃ pravṛttiḥ · 121
pratipattipravṛttyor viṣayaḥ · 117
pradhānaparamāṇukarmāṇi prāk pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
prekṣāvatpravṛttyucchedāt · 171
bhūyodarśanapravṛttis · 190
sthāvarādyupādānādīnāṃ pravṛttir · 121
prasaṅga · 182
andhabadhirādyabhāvaprasaṅgāt · 85
aprāṇādimattvaprasaṅgād · 76
uktadoṣaprasaṅgaḥ · 98
utkarṣādiprasaṅgasya · 139
tatkartus tadupādānādyanabhijñatvaprasaṅgāt · 123
tattyāge sādhyasāmānyatyāgaprasaṅgāt · 80
deśakālādiniyamābhāvaprasaṅgāt · 121
valmīkasyāpi tatpūrvakatvānumānaprasaṅgaḥ · 57
sarvānumānānāṃ sādhyahīnatvādidoṣaprasaṅgaḥ · 115
sarvānumānāprāmāṇyaprasaṅgāt · 140
sarvānumānocchedaprasaṅga · 77, 93, 109, 132
sarvānumānocchedaprasaṅgaḥ · 140
sarvānumānocchedaprasaṅgāt · 136, 139, 140
prasaṅga
prasaṅgaviparyaya · 224
prasiddha · 24, 28, 254
tathāprasiddhāvinābhāva · 57
tathāprasiddhāvinābhāvo · 126
prasiddhakartṛkaghaṭādiparihāra · 64

prasiddhacetanakartṛkāḥ <bhāvāḥ> · 89
prasiddhacetanakartṛkāś ... prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 91
prasiddhasya puruṣapūrvakatvasya · 250
prasiddhi · 194
prāgabhāva · 238
prājña
prājñakṛtatvapratīter · 154
prāṇādimat · 76
prāṇādimattvāt · 76
prāṇin
anantaprāṇigatavicitrasukhaduḥkhasādhanaṃ · 111
prāmāṇya · 21, 202, 205, 241
anumānamātraprāmāṇyapratikṣepahetutvāt · 98, 139
anuṣṭhitaprāmāṇyāviparītasādhanaś ca bhagavān · 242
prāmāṇyād vastusadgateḥ · 20
bhagavataś ca prāmāṇyasādhanaṃ · 242
vedānām iva dharmaśāstrāṇām api prāmāṇyam · 204
prāsāda
cirantaneṣu prāsādādiṣu · 125
prasiddhacetanakartṛkāś ... prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 91
prāsādāṭṭālagopuratoraṇādayaḥ · 89, 249
prāsādādi · 91, 269
prāsādādibhedeṣv · 124
prāsādādiṣu · 57, 59, 101, 125
prāsādādiṣv api kṛtabuddhir na bhavati · 125
maṭhaprāsādaghaṭādi · 125
sanniveśādi prāsādādiṣu · 125
cirantaneṣu prāsādādṣui · 139
prīti · 62
prekṣavat · 241
prekṣāvat
prekṣāvatpravṛttyucchedāt · 171

फ

phala
adhipatiphala · 272, 276
anupalabdhiḥ – apravṛttiphalā · 241
anupalabdhiḥ ... sajjñānaśabdavyavahārapratiṣedhaphalā · 241
ādhipataṃ phalam · 275
pramāṇaphala · 21
vipākaphala · 275

ब

badhira
andhabadhirādyabhāvaprasaṅgāt · 85
bala · 98
adhikaraṇasiddhāntabaleneśvarasiddhiḥ · 124
ātmā paro dharmisambandhabalāl labhyate · 152, 157
<īśvaratvādiviśeṣasiddhiḥ> vyatirekabalena · 118
tatra dhūmo dhūma ity anuvṛttavikalpabalena · 107
tadviśeṣasya pakṣadharmatābalāt pratilambha · 98
pakṣadharmatābalād viśiṣṭasya tasya (= sāmānyasya) siddhiḥ · 95, 98
pakṣadharmatābalāt tarkasahāyān nityabuddhimattvam asya sidhyati · 103
pakṣadharmatābalāt tarkasahāyān · 194
pakṣadharmatābalād eva viśeṣalābham · 111, 194
pakṣadharmatābalān nikuñjavartitvaṃ vahner viśeṣo 'vyāpako 'pi pratīyate · 136
pakṣadharmatābalena cābhipreto viśeṣaḥ · 97
pakṣadharmatābalena tannityatvasiddhir · 194
pakṣadharmabalād dhīmān kvacit kaścit pratīyate · 153
vāstavapratibandhasya viśeṣasya siddhir balād · 82
vyāptibalena jñānasāmānyasiddhau · 194
sidhyaty eva pakṣadharmatābalato viśeṣaḥ · 195

bahis
dhūmasāmānyaṃ vyāptau bahirbhūtam · 191
bādhaka
asmadādiṣu bādhakopapattau satyāṃ kāryatvād · 110, 123
Īśvarāstitvasya pramāṇābhyām <pakṣabādhakābhyām> abhāvaḥ · 167
dehādiṣu bādhakopapattau satyām · 110
pratyakṣāgamayor bādhakayor · 271
bādhakapramāṇāny · 133
sādhakabādhakapramāṇābhāve cetanakartṛtve saṃśayaḥ · 89
bādhita · 160
anumānabādhita <pakṣa> · 199
pratyakṣabādhitaḥ pakṣaḥ · 215
pratyakṣāgamabādhite viṣaye · 271
viśeṣaṇapakṣaḥ pratyakṣabādhitapakṣo · 199
bāhya
anapekṣasya manaso bāhye pravṛttāv · 85
buddha
buddhāgama · 203
buddhi
kṛtabuddhi · 66, 76, 78
keyaṃ kṛtabuddhiḥ · 132
tadvinirmāṇasamarthakartṛbuddhiṃ tadvido janayati · 57, 126, 139
buddhimātra · 212
sādhanabuddhi · 77, 78, 132
sādhanabuddhiḥ · 66
sādhanabuddhis tāvat bhavatāṃ siddhaiva · 77
sādhyadarśinaḥ sādhyabuddhyajananāt · 132
sādhyabuddhi · 77, 78, 132
sādhyabuddhiḥ · 66
sādhyabuddhir · 68
buddhimat · 211 *s.a.* dhīmat, upalabdhimat *u.* prabodhavat
atiśayabuddhimat · 243
atiśayabuddhimantam adhiṣṭhātāram · 34
kāryaṃ buddhimatā vyāptam · 132
kāryabuddhimator upalambhānupalambhasādhanasya · 128
kāryamātrasya buddhimatkartṛvyabhicāraḥ · 133
tanukaraṇādikāryaṃ buddhimatkartṛpūrvakaṃ · 199
tanukaraṇādikāryaṃ buddhimatkartṛpūrvakam · 150
dharmādinimittaṃ buddhimadadhiṣṭhitaṃ · 36
nānityāsarvaviṣayabuddhimān · 123
nityabuddhimattvam · 194
neśvareṇa buddhimatā kumbhakāreṇa vānvayapradarśanam · 151
notpattimātreṇa yathoktabuddhimatpūrvakatvasya siddhiḥ · 57, 59, 101
pakṣadharmatābalāt tarkasahāyān nityabuddhimattvam asya sidhyati · 103
pradhānaparamāṇukarmāṇi prāk pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
pradhānaparamāṇukarmāṇy acetanāni ... buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni · 34
buddhimatā puruṣeṇa niyatena · 154
buddhimato 'numānam · 57, 59, 125
buddhimatkartṛnirmitam · 150
buddhimatkartṛpūrvakaṃ · 150
buddhimatkartṛpūrvatva · 146, 147, 160
buddhimatkartṛmātrapūrvakatvam · 115, 123
buddhimatkartṛmātrapūrvatva · 181
buddhimatkāraṇasya sadbhāve · 57
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitaṃ mahābhūtādi vyaktam · 34
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni · 36, 245
buddhimattva · 181, 201
buddhimatpūrvakatvaṃ · 115
buddhimadadhiṣṭhānasya siddhatvāt · 117
buddhimaddhetuka · 131
buddhimadviśeṣeṇaiśvareṇa · 151
buddhimanmātra · 197
buddhimanmātrapūrvakatvaṃ sāmānyam · 115, 117

buddhimanmātrapūrvakatve sādhye siddhasādhanam · 92
buddhimanmātravyāptisandarśanād · 153
buddhimanmātreṇaiva anvayādi pradarśyate · 151
vastrādikāryaṃ buddhimaddhetukaṃ · 128
vāsyādi buddhimatā takṣṇādhiṣṭhitam acetanatvāt · 34
vimatyadhikaraṇabhāvāpannaṃ buddhimatkāraṇapūrvakam · 35
sakalajño buddhimān · 92
sanniveśaviśeṣasya buddhimanmātreṇa anvayaḥ · 151
sanniveśādayo nānīśvarabuddhimatpūrvatvam ativartante · 157
sāmānyena buddhimatpūrvakatvamātraṃ sādhyate · 81
svabhāvapratibaddhaṃ buddhimaddhetutvena · 101

bodhavat
bodhavaddhetukam <asmadādivinirmitetarat> · 74

भ

bhagavat
anuṣṭhitaprāmāṇyāviparītasādhanaś ca bhagavān · 242
tadvat pramāṇaṃ bhagavān · 241
bhagavataś ca prāmāṇyasādhanaṃ · 242
bhagavān pramāṇam iva pramāṇam · 242
bhagavān viṣṇuḥ praṇetā ... sa ceśvara · 205

bhājana
bhājanaloke ca karmaṇām ... ādhipatyam · 275
sattvabhājanaloka · 243

bhāva
prasiddhacetanakartṛkāḥ <bhāvāḥ> · 89
bhāvaḥ sattā sāmānyam eva · 217
bhāvaḥ sāmānyam eva · 217
bhāvanivṛttirūpo 'bhāvaḥ · 221

bhuvana
tanukaraṇabhuvanasādhanāya · 215
tanubhuvanādayaḥ. ... upalabdhimatpūrvakā · 91, 198
tanubhuvanādyabhijñaḥ kartā · 123, 198
bhuvanahetavaḥ pradhānaparamāṇvadṛṣṭāḥ · 34
bhuvanādikāryam · 111
sarvakāryāṇāṃ tanubhuvanādīnām upalabdhimān kartā · 95

bhūta
pramāṇabhūta · 241, 242
pramāṇībhūta · 203

bhūdhara
sindhubhūdharādāv · 132

bhūyodarśana · 72, 73, 90, 146, 157, 161, 163, 170, 178, 190
anvayavyatirekaviṣayabhūyodarśan asāhāyyakam ... tarkaḥ · 86
bhūyodarśanagamyā hi vyāptiḥ sāmānyadharmayoḥ · 72, 87
bhūyodarśanapravṛttis · 190
bhūyodarśanasahāyāni ... pramāṇāny · 91
bhūyodarśanasahāyena manasā ... sambandho gṛhīto bhavati · 71, 85

bheda · 181, 186, 201, 228
anatikramiṇo bhedān · 223
asarvajñasya cātrādṛṣṭādibhedavijñānarahitasya · 98
upāttabhedaḥ kartā · 79, 117
upādhibhedasya cādṛśyamānasya kalpanāyāṃ pramāṇābhāvāt · 171
jātyuttaram idaṃ dharmabhedavikalpanāt · 52
deśakālabhedānām · 186
deśakālādibhedavyabhicāro · 190
dharmiṇāṃ bheda° · 186
prāsādādibhedeṣv · 124
bhedoktidoṣaḥ · 26
vastubhede ghaṭe · 250
vastubhede · 24, 42
sambandhibhedād · 26

bhrānti
atasmiṃs tadgrāho bhrāntiḥ · 181

म

maṭha
maṭhaprāsādaghaṭādi · 125
manas · 85
anapekṣasya manaso bāhye pravṛttāv · 85
bhūyodarśanasahāyena manasā ... sambandho gṛhīto bhavati · 71, 85
manaskāra
ayoniśomanaskāra · 177, 219
manu
<yogipratyakṣamūlā> manvādideśanāḥ · 204
manoratha
manorathamātram · 182
svamanorathasiddhaye · 223
svamanorathasiddhi · 182
mahattva
mahattve sati · 91
mahānasa
nikuñjamahānasayor api dhūmavattve · 133
mahābhūta
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitaṃ mahābhūtādi vyaktam · 34
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni · 36, 245
mahāsāmānya · 224
mahī
sandigdhakartṛkāś ca yathā tanutarumahīmahīdharādayaḥ · 89, 91, 198
mahīdhara
sandigdhakartṛkāś ca yathā tanutarumahīmahīdharādayaḥ · 89, 91, 198
maheśvara · 114, 149
kartari jñātari svātmany ādisiddhe maheśvare · 150
māna
mānāntaraviditasambandhiṣu · 91
mānāntarāṇy eva · 91
mānasa
idam avadhāraṇaṃ na mānasam · 91
mūrtin · 62
mūla
anvayavyatirekihetumūlakevalavyatireki · 141
anvayavyatirekihetumūlakevalavyatirekibalena viśeṣasiddhim · 110
āptapratyakṣamūlatvena · 204
mūlānumānasya · 121
mṛd
kumbhakāreṇa mṛdvikārasya · 154
ghaṭāder mṛdvikārasya kumbhakārapūrvakatvād · 57
na kulālān mṛdrūpatā · 154
pāṇḍutvamṛdvikāragotvādayas · 59
mṛṇmayatvena valmīkādibhiḥ · 154
mṛtpiṇḍādiṣv anupalambhāt · 121
mṛdaḥ saṃsthānaṃ · 154
mṛdvikāra · 25

य + र

yādṛcchika · 173
yogin
yogipratyakṣa · 204
<yogipratyakṣamūlā> manvādideśanāḥ · 204

rajata
śuktikāyāṃ rajatam · 181
rasa
apārthivarūparasasparśa · 62
rahita
anurodharahita · 278
asarvajñasya cātrādṛṣṭādibhedavijñānarahitasya · 98
upādhirahitam · 88
tadvyabhicāre upādhirahitaṃ sambandham atikrāmet · 71, 73, 88
viśeṣarahitā vṛttir na sāmānyasya · 213
rūpa
apārthivarūparasasparśa · 62
nāmarūpāṅkuro ... neśvarakṛto · 18
paratantrā icchādayo guṇatvāt, rūpavad · 123
rūpādimattvāt, turyādivad · 34
vastutve sati kāryatvād, rūpādivad · 69

ळ

liṅga · 49, 226, 272, 280
liṅgam ... pañcalakṣaṇam · 97
sāmānyato dṛṣṭaṃ tu liṅgam · 105
leśa
kāryatvānyatvaleśena · 44, 51
loka
karmajaṃ lokavaicitryam · 38, 77, 132
karmāṇy etāni lokasya kāraṇaṃ neśvarādayaḥ · 38
bhājanaloke ca karmaṇām ... ādhipatyam · 275
sattvabhājanaloka · 243
sattvalokaḥ sakalo · 275
locana · 54
loṣṭha · 76

व

vaktṛ
etat tu tridhā vaktrabhisandhitaḥ · 44
vacana · 54
vajra · 54
varga
ākāśādinityavargaparihāra · 64
valmīka · 25, 154
mṛṇmayatvena valmīkādibhiḥ · 154
valmīkasyāpi tatpūrvakatvānumānaprasaṅgaḥ · 57
vaśa
khādiratvaviśeṣo ... āśrayavaśāt prasidhyati · 151
pakṣadharmatāvaśeṇa · 93, 101
vastu · 191, 198, 221
anutpanne naṣṭe vā vastuni · 238
dhūmādivartivastutvāder nānalādijanyatvaniścaya · 128, 183
na caivaṃ vastutvasyāpi vahnikāryatvam · 183
na vastusāmānyaṃ kiñcid asti · 106
prāmāṇyād vastusadgateḥ · 20
vastutattva · 240
vastutvasyāpi vahnikāryatvam · 128
vastutve sati kāryatvād, rūpādivad · 69
vastubhede ghaṭe · 250
vastubhede · 24, 42
vastusthitiś cedṛśyeva · 154
sādhāraṇāsādhāraṇakarmanirmito ... vasturāśir · 272
vastra
abhūtvābhāvitvāt, vastrādivad · 114
utpattimattvād vastrādivad · 95, 114
kāryaṃ vastrādi · 128
nākāśādeḥ vastrāder vā · 115
vastrādikāryaṃ buddhimaddhetukaṃ · 128
vastrādivat tatsiddheḥ · 91
vahni
candana eva vahnir · 111
cāndana eva vahnir · 111
dhūmaviśeṣasya tu vinā vahnim anupalambhāt · 171
na caivaṃ vastutvasyāpi vahnikāryatvam · 183
pakṣadharmatābalān nikuñjavartitvaṃ vahner viśeṣo 'vyāpako 'pi pratīyate · 136
vastutvasyāpi vahnikāryatvam · 128
vahnitvasāmānyasya tatsambandhābhāvena · 93
vahner eva parvatavartitvādiviśeṣo · 195
vahnyanumānam api na sāmānyamātraviṣayam · 93, 117
vahnyanumitisamartho dhūmaḥ · 77, 132
viśeṣaḥ parvatādyavachinnavahnisvalakṣaṇātmā · 97
svābhāvikaḥ sambandho dhūmādīnāṃ vahnyādibhis saha · 172
svābhāvikas tu dhūmādīnāṃ vahnyādisambandhaḥ · 172
vādi
prameyatvād vādivipratipatter vā · 89
vādin
jātivādī codayati · 51
vāyu
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni · 36, 245
vāsa
yathā vāsaḥ · 61
vāsi

acetanatvāt, vāsyādivat · 34, 36, 245
anena nyāyena anena dṛṣṭāntena vāsyādinā pakṣayitvā sādhayitavyam · 109
vāsyādi buddhimatā takṣṇādhiṣṭhitam acetanatvāt · 34
vāsyādi · 269
vāstava
vāstavaḥ pratibandhaḥ · 81, 82, 83, 84, 100
vāstavaḥ pratibandho · 72, 80
vāstavapratibandha · 82
vāstavapratibandhasya viśeṣasya siddhir balād · 82
sāmānyaṃ vāstavaṃ nāstīti · 87
vikala
sādhanavikalo dṛṣṭāntaḥ · 51
sādhyavikalatā · 81
dṛṣṭāntaś ca sādhyavikalaḥ · 92
vikalpa · 100
tatra dhūmo dhūma ity anuvṛttavikalpabalena · 107
dharmaviśeṣavikalpena yad uttaram · 52
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād · 98, 100
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād utkarṣāpakarṣānuyogasya · 139
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpena · 53
vikalpana
jātyuttaram idaṃ dharmabhedavikalpanāt · 52
vicitra
anantaprāṇigatavicitrasukhaduḥkhasādhanaṃ · 111
vicchinna
vicchinnatvena chinnavṛkṣādibhir · 154
vijñānādhāra · 61
viṭapādau · 131
vitaṇḍa · 148, 164, 203
vid
tadvinirmāṇasamarthakartṛbuddhiṃ tadvido janayati · 57, 126, 139
vidhi · 168
vinikṣepa
ghaṭādīnām īśvarapūrvakatvena pakṣavinikṣepāt dṛṣṭāntābhāva · 76
vinirmāṇa
tadvinirmāṇasamarthakartṛbuddhiṃ tadvido janayati · 57, 126, 139
vinirmita
asmadādivinirmitetarat · 74, 89
asmadādivinirmitetarat, acetanopādānatvāt · 62
pakṣīkṛtam asmadādivinirmitetarat · 74
bodhavaddhetukam <asmadādivinirmitetarat> · 74
vipakṣa · 47, 64, 115
na sapakṣavipakṣayor darśan<ādarśan>amātreṇāvyabhicāraniścayo · 128
vipakṣavyāvṛttisandehaḥ · 128
vipakṣād vyāvṛttaḥ · 76
vipakṣāvṛttir vyatirekaḥ · 96
vipakṣe 'darśanāt · 133
vipakṣaikadeśe vṛttir · 131
hetor vipakṣaśaṅkānivartakaṃ pramāṇam · 71
viparya · 206
viparyaya
atasmiṃs tad iti pratyayo viparyayaḥ · 181
nityatvādiviparyayayoginā cetanena · 273
viparyaya
prasaṅgaviparyaya · 224
vipāka · 272
asattvākhyo 'rthaḥ karmajo na vipākaḥ · 272
asādhāraṇas tu vipākaḥ · 272
vipākaphala · 275
vipākahetu · 275
vipratipatti · 68
prameyatvād vādivipratipatter vā · 89
yatra yatra vipratipattiḥ kāryatvaṃ ca · 109
vimati
vimatyadhikaraṇabhāvāpannaṃ buddhimatkāraṇapūrvakam · 35
vimūḍha

vyāptivimūḍhānāṃ tv akṛtabuddhir · 139
vyāptivimūḍhānāṃ tv akṛtabuddhir eva bhavati · 125
viraha
upalabdhilakṣaṇaprāptopādhiviraha hetur · 71
viruddha
viruddha <hetu> · 38, 104
viruddhaṃ kāryatvam · 92
viruddhatā ca hetoḥ · 92
viruddhatāsya · 153
viruddhābhāsa <hetu> · 47, 49
viśeṣaviruddhānāṃ ca sarvānumāneṣu samānatvān · 139
virodha
vedavirodhenaiva · 205
svopagamavirodhaḥ · 67
vilakṣaṇa · 227
asmadādikṛtakāryaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ kṣityādi kāryam · 119
asmadādibhyo vilakṣaṇaṃ kartāram · 119
ākāśakālādivilakṣaṇarūpatvāt pṛthivyādeḥ · 107
tadvilakṣaṇasanniveśādidarśane · 124
tṛṇādikṛtadhūmaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ dhūmam · 119
tṛṇādibhyo vilakṣaṇam evendhanam · 119
pṛthivyādikāryam asmadādivilakṣaṇasarvajñaikakartṛkam · 110, 123
vilakṣaṇāt kāryāt vilakṣaṇa eva kartā · 111
vilaṅghayet
tadvyabhicāre sa hetumattāṃ vilaṅghayet · 73
vivakṣā
anīśvaratvādiviśeṣavyavacchedavivakṣayā · 208
vivakṣāparatantratvān · 29
vivakṣita
vivakṣitopapattiḥ pakṣadharmatā · 96
vivādādhyāsita · 114
vivādādhyāsitam upalabdhimatkāraṇam · 95, 114
vivādādhyāsitaśabdenābhidhānam · 115
vivādādhyāsitā upalabdhimatkartṛkāḥ · 91
vivādādhyāsiteṣu · 98
siddhā vivādādhyāsitā upalabdhimatkartṛkā · 98
viśiṣṭa · 147, 211
adṛṣṭānupradhānādīni viśiṣṭacetanādhiṣṭhitāny · 215
icchādīn ātmaguṇaviśiṣṭān · 123
ghaṭādisvalakṣaṇaviśiṣṭa eva sanniveśaḥ · 153
tatra sādhyadharmaviśiṣṭo dharmī pakṣaḥ · 80
tadviśiṣṭagirigocaram <vahnyanumānam> · 93
dharmiviśiṣṭo dharmy anumeyaḥ · 80
<nityatvādiviśiṣṭapuruṣapūrvakatvaṃ> sādhyam upalabdham · 174
pakṣadharmatābalād viśiṣṭasya tasya (= sāmānyasya) siddhiḥ · 95, 98
sanniveśaviśiṣṭa · 36
sanniveśaviśiṣṭatva · 145
sanniveśaviśiṣṭatvam eva hetum · 105
sanniveśaviśiṣṭānām utpattiṃ · 36
sādhyaṃ ... dharmaviśiṣṭo ... dharmī · 80
sāmānyasya viśeṣaviśiṣṭatvāt · 81
svārambhakāvayavasanniveśaviśiṣṭatvāt · 35
viśeṣa · 161
agurukṛtadhūmaviśeṣāparijñāne · 119
agniviśeṣāṇāṃ dhūmavyabhicāre 'pi · 208
adṛṣṭavyabhicāro 'pi viśeṣo 'gnau parihṛtaḥ · 185
anīśvaratvādiviśeṣavyavacchedavivakṣayā · 208
antarbhāvitaviśeṣa · 95, 101
antarbhāvitaviśeṣasyaiva sāmānyasya · 93, 101
antyaviśeṣa · 62
aviśiṣṭasya sāmarthye viśeṣābhāvāt · 199
avyabhicāriṇo 'pi viśeṣān · 223

asiddhavyāptiviśeṣo 'naikāntika · 173
asmadādikṛtakāryaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ kṣityādi kāryam · 119
āgamāt anumānāt pakṣadharmato vā viśeṣalābha · 112
ātmaviśeṣa eveśvaro na dravyāntaram · 121
Īśvarakṛtakāryaviśeṣāparijñāne · 119
Īśvaratvādiviśeṣasiddhiḥ <vyatirekabalena> · 118
kartṛsāmānyasiddhau vā viśeṣāvagatiḥ kutaḥ · 138
kāryaviśeṣa · 141
kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhir · 183
kāryaviśeṣasya <asiddhatvam> · 133
kāryaviśeṣasya kumbhādivartinaḥ pakṣe 'siddhir · 133
kāryaviśeṣasyeva kāryamātrasyāpi prabodhāśrayāyattatāsiddheḥ · 128
kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhiḥ · 128
kvacid viśeṣe vyabhicārābhāvāt · 173, 176
khādiratvaviśeṣo ... āśrayavaśāt prasidhyati · 151
citrādikāryaviśeṣāt tatkartṛviśeṣasiddhivat · 114
tadviśeṣasya tu sarvajñapūrvakatvasya · 92
tadviśeṣasya pakṣadharmatābalāt pratilambha · 98
tam viśeṣaṃ parityajya · 255
tṛṇādikṛtadhūmaviśeṣebhyo vilakṣaṇaṃ dhūmam · 119
dharmaviśeṣavikalpena yad uttaram · 52
dhūmaviśeṣasya tu vinā vahnim anupalambhāt · 171
na cāgṛhīte viśeṣe smaraṇasambhavaḥ · 172
pakṣadharmatābalād eva viśeṣalābham · 111, 194
pakṣadharmatābalena cābhipreto viśeṣaḥ · 97
pakṣasambandhaucityanusāreṇa vyaktiviśeṣaṃ ... Īśvaram ... avalambate · 151, 157
pariśeṣānumānāt tu vyatirekasiddher viśeṣasiddhiḥ · 123
puruṣaviśeṣa Īśvara · 121
puruṣaviśeṣa Īśvaraḥ pramāṇasiddha · 136
pratipattiviṣayasyārthaviśeṣasya · 115
pratyakṣānupalambhayor viśeṣaviṣayatvāt · 71
buddhimadviśeṣeṇaiśvareṇa · 151
vahner eva parvatavartitvādiviśeṣo · 195
vāstavapratibandhasya viśeṣasya siddhir balād · 82
viśeṣaḥ parvatādyavachinnavahnisvalakṣaṇātmā · 97
viśeṣam utsṛjya · 184
viśeṣarahitā vṛttir na sāmānyasya · 213
viśeṣaviruddhānāṃ ca sarvānumāneṣu samānatvān · 139
viśeṣaviṣayam anumānam · 98
viśeṣasiddhim · 92
viśeṣasmṛtyapekṣasya ca saṃśayasya · 171
viśeṣo dṛṣṭatulyarūpa · 213
viśeṣo na sādhanaviṣayaḥ · 92
vyaktiviśeṣa · 201
saṃsthānaviśeṣa · 36
sakalaviśeṣavyabhicāriṇo 'pi sanniveśādayo · 157
sanniveśaviśeṣavat · 150
sanniveśaviśeṣavattva · 150
sanniveśaviśeṣasya buddhimanmātreṇa anvayaḥ · 151
sarvajñatvādiviśeṣaviṣayatvena · 118
sarvajñātmaka eva viśeṣo · 98
sāmarthyād viśeṣaparigraham antareṇāpīśvara eva kartāmīṣāṃ sidhyatīti · 81
sāmānyarūpaṃ ... viśeṣasambandhaṃ · 151
sāmānyasiddhau pariśeṣāt kāryaviśeṣāc ca kartṛviśeṣasiddhiḥ · 114
sāmānyasya viśeṣaviśiṣṭatvāt · 81
sidhyaty eva pakṣadharmatābalato viśeṣaḥ · 195
upādānādisākṣātkaraṇalakṣaṇo viśeṣaḥ ... 'vaśyaniścetavyaḥ · 80

viśeṣaṇa · 160, 211
aviśiṣṭayor viśeṣaṇavyāpārāsambhavāt · 216
ātmā ca viśeṣaṇaṃ guṇabhūta · 123
viśeṣaṇapakṣaḥ pratyakṣabādhitapakṣo · 199
viśeṣita
sanniveśaḥ strīpuṃsāder iva anyonyasādhyārthakriyānuguṇyādiviśeṣitas · 154, 157
viśleṣa
nityād utpattiviśleṣād <kramajanmanaḥ> · 20
viśvambharā
viśvambharādiṣv · 133
viṣaya · *s.a.* aviṣaya
anuddiṣṭaviṣayaṃ · 189
īśvarāstitva<viṣaya>sya pramāṇasyābhāvaḥ · 167
uddiṣṭaviṣayasyābhāvasya · 189
upalabdhimatkartṛkatvaṃ vyāptiviṣayas · 98
darśanasparśanaviṣayatvād · 109
dṛśyaviṣayābhyāṃ kāraṇavyāpakānupalabdhibhyāṃ · 189
na copalabdhimatpūrvakatvamātraṃ sādhanaviṣayaḥ · 92
nānityāsarvaviṣayabuddhimān · 123
nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ pratipattipravṛttyor viṣayaḥ · 116
pratipattipravṛttyor viṣayaḥ · 117
pratipattiviṣayasyārthaviśeṣasya · 115
pratyakṣāgamabādhite viṣaye · 271
pratyakṣānupalambhayor viśeṣaviṣayatvāt · 71
yasyābādhitaviṣayatvaṃ nāsti, sa kālātyayāpadiṣṭaḥ <hetvābhāsaḥ> · 270
vahnyanumānam api na sāmānyamātraviṣayam · 93, 117
viśeṣaviṣayam anumānam · 98
viśeṣo na sādhanaviṣayaḥ · 92
vyāptiviṣayabhūta · 176
sarvajñatvādiviśeṣaviṣayatvena · 118
sarvajñapūrvakatvasyātadviṣayasyāpi tataḥ siddhir · 92
viṣṇu
bhagavān viṣṇuḥ praṇetā ... sa ceśvara · 205
visadṛśa
cāndanadhūmam itaradhūmavisadṛśam · 111
vīrya · 210
vṛkṣa
vicchinnatvena chinnavṛkṣādibhir · 154
veda
āptapraṇītatvāt vedāviruddhatvāc ca · 205
jagatsargavat sa eva vedānām apy ekaḥ praṇetā · 205
vedavad ekadeśasaṃvādāś · 206
vedavirodhenaiva · 205
vedānām iva dharmaśāstrāṇām api prāmāṇyam · 204
vedo vā nityaḥ pramāṇam · 31
vaicitrya · 243
karmajaṃ lokavaicitryam · 38, 77, 132
vaitaṇḍika
vaitaṇḍikakathā · 203
vaidharmya
vaidharmyeṇa paramāṇava · 35
vaidharmyeṇāṇavo · 39
vaidharmyopapatter · 133
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyamātram · 133
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyamātrāt · 133
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyodbhāvanam · 133, 140
vailakṣaṇya
tatsiddhiḥ. kāryavailakṣaṇyāt · 119
vaiśvarūpya · 243
vyakta · 131
buddhimatkāraṇādhiṣṭhitaṃ mahābhūtādi vyaktam · 34
vyakti · 43
pakṣasambandhaucityanusāreṇa vyaktiviśeṣaṃ ... īśvaram ... avalambate · 151, 157
prayatnāntaraṃ vyaktir api dṛṣṭā · 43
yadi dhūmavyaktau vyabhicāro dṛṣṭaḥ · 191
vyaktiviśeṣa · 201

svābhāvikaś ca sambandho jāti-
vyaktayoḥ · 72
vyatirikta · 227
dehādivyatiriktātmakalpanam · 110
vyatireka · 186, 187, 213, 228
anvayavyatirekaviṣayabhūyodar-
śanasāhāyyakam ... tarkaḥ · 86
anvayavyatirekihetumūlakevala-
vyatireki · 141
anvayavyatirekihetumūlakevalavy-
atirekibalena viśeṣasiddhim · 110
īśvaratvādiviśeṣasiddhiḥ <vyatireka-
balena> · 118
kāryatvaṃ sandigdhavyatirekatvād
asādhanam · 128
kāryeṇānukṛtānvayavyatirekatvāt
· 128
tadvyatirekaparityāga · 185
darśanādarśane
nānvyavyatirekagater āśrayaḥ
· 179
nānvayavyatirekaḥ · 57
pariśeṣānumānāt tu vyatireka-
siddher viśeṣasiddhiḥ · 123
vipakṣāvṛttir vyatirekaḥ · 96
vyatirekaniścayo · 189
vyatirekasādhane 'nupalabdhyor
dṛśyaviṣayatā · 189
vyatirekāvyabhicārasyāniścayād
· 76
sādhyādivyatireka · 163, 185, 230
sādhyādivyatireko 'gnāv adṛṣṭa-
vyabhicāro · 185
vyatirekin · *s.a.* kevalavyatirekin
vyatirekiṇam ... prayogam · 74
vyatirekihetu · 119, 136, 141, 149,
157
vyatirekī vā hetuḥ · 102, 136
vyatirekī hetuḥ · 76
sandigdhavyatirekitva · 135
sandigdhavyatirekitvaṃ · 133
vyabhicarati
dhūmo 'gniṃ na vyabhicarati · 71,
73, 179
vyabhicāra · 39, 131, 146, 160, 168,
212
agniviśeṣāṇāṃ dhūmavyabhicāre 'pi
· 208
adṛṣṭavyabhicārād · 186
adṛṣṭavyabhicāro 'pi viśeṣo 'gnau
parihṛtaḥ · 185
kāryamātrasya buddhimatkartṛ-
vyabhicāraḥ · 133
kāryasāmānyasya kartṛvyabhicāraḥ
· 133
kvacid viśeṣe vyabhicārābhāvāt
· 173, 176
kvacid vyabhicārasyādarśanāt · 172,
176
kvacid vyabhicārasyādarśanād · 172
jātyantarasamavāyinām agnivyabhi-
cāropalabdher · 58
tadvyabhicāre upādhirahitaṃ sam-
bandham atikrāmet · 71, 73, 88
tadvyabhicāre sa hetumattāṃ
vilaṅghayet · 73
deśakālādibhedavyabhicāro · 190
na ca pakṣīkṛtenaiva vyabhicāra
· 108, 109
na ca pakṣeṇa vyabhicāraḥ · 136,
140
pakṣeṇa ca vyabhicāracodanāyāṃ
· 109, 140
pakṣeṇa vyabhicāraḥ · 108
yadi dhūmavyaktau vyabhicāro
dṛṣṭaḥ · 191
vyabhicāranimitta · 173
vyabhicāraniścaya eva · 191
vyabhicārasyāpi sambhāvyamāna-
tvāt · 57
vyabhicārodbhāvana · 109
vyabhicārodbhāvanam · 140
vyabhicāropalabdheḥ · 59
vyāptiparigrahasya vyabhicārād
· 175
sarvatra vyabhicārāśaṅkā · 133
sarvatrāgnisattāvyabhicārābhāvāt
· 172
sādhyādivyatireko 'gnāv adṛṣṭa-
vyabhicāro · 185
himādigatapāṇḍutvasyāgnivyabhi-
cārāt · 59
vyabhicārin
yad atasmiṃs tad iti tad vyabhicāri
· 181
vyabhicārin <hetu> · 161, 174
sakalaviśeṣavyabhicāriṇo 'pi
sanniveśādayo · 157

vyavaccheda
anīśvaratvādiviśeṣavyavacchedavivakṣayā · 208
ayogavyavaccheda · 274
vyavahāra
anupalabdhiḥ ... sajjñānaśabdavyavahārapratiṣedhaphalā · 241
sadvyavahārapratiṣedhānupalabdhi · 241
vyāpaka · 161, 170
kāryakāraṇavyāpyavyāpakabhāvasiddhau · 189
dṛśyaviṣayābhyāṃ kāraṇavyāpakānupalabdhibhyāṃ · 189
vyāpakānupalabdhi <hetu> · 240
sādhyasāmānyasya kṣityādidharmivyāpakatvāt · 80
sāmānyasyāpi vyāpakābhimatasyāsiddhiḥ · 98
vyāpana · 281
vyāpāra · 104
aviśiṣṭayor viśeṣaṇavyāpārāsambhavāt · 216
upakaraṇādyāyojanena vyāpāreṇa · 276
kāraṇavyāpārajanyatvasyobhayasiddhatvāt · 133
dehādimatpuruṣavyāpāranimitteti · 121
pratyakṣavyāpāram apy utsṛjya · 184
śarīrādimatpuruṣavyāpāranimittā · 121
vyāpta
agnimātreṇa vyāptaḥ siddho <dhūmaḥ> · 173
anumātrabhiprāyeṇa vyāptatvāt · 116
abhiprāyavyāptasādhyāpekṣayā · 115
abhiprāyavyāptasādhyāpekṣayeti · 115
upādānopakaraṇasampradānaprayojanajñakartṛmātravyāptatve · 98
kāryaṃ buddhimatā vyāptam · 132
kumbhakāravyāptam · 280
vyāpti · 161, 171, 254
agṛhītavyāptikasya · 66, 68, 126, 139
agnimātreṇa vyāptir · 170
anumānasya svarūpaṃ vyāptiḥ · 97
abhūtvābhāvamātrasya cetanāvyāptir · 184
asiddhavyāptikaś ca hetur anaikāntika eva · 174
asiddhavyāptiviśeṣo 'naikāntika · 173
utpattimattvasya vācetanopādānatvasya vā vyāpter upalabdheḥ · 92
upalabdhimatkartṛkatvaṃ vyāptiviṣayas · 98
gṛhītavyāptikasya · 66, 68, 126
gṛhītavyāptikasyānumānaṃ · 68
dhūmasāmānyaṃ vyāptau bahirbhūtam · 191
na tena hetor vyāptir · 92
buddhimanmātravyāptisandarśanād · 153
bhūyodarśanagamyā hi vyāptiḥ sāmānyadharmayoḥ · 72, 87
vyāptiparigrahasya vyabhicārād · 175
vyāptibalena jñānasāmānyasiddhau · 194
vyāptivimūḍhānāṃ tv akṛtabuddhir · 139
vyāptivimūḍhānāṃ tv akṛtabuddhir eva bhavati · 125
vyāptiviṣayabhūta · 176
vyāptisāmarthyāt sāmānyaṃ sidhyati · 97
vyāptyabhijñasyaiva kṛtabuddhir bhavati · 125, 139
sādhyasāmānyena vyāptiḥ · 115
sāmānyamātravyāptāv · 93, 101
sāmānyavyāpti · 146, 149, 160
sāmānyavyāpter anavadyatvena · 114
vyāpya
kāryakāraṇavyāpyavyāpakabhāvasiddhau · 189
vyāvṛtta
vipakṣād vyāvṛttaḥ · 76
vyāvṛtti
ākāśakālādivyāvṛttirūpaṃ tu saṃvyavahārakāraṇam · 106
vipakṣavyāvṛttisandehaḥ · 128
vrata
kalpitavrata° · 205

श

śakta
asmadādes tanvādikaraṇe śaktatvābhāvāt · 198, 199
śaktatva · 215
śakti
īśvara ... icchāmātraparatantrakriyāśaktiḥ · 170, 205, 220
śaṅkā
śaṅkāmātrasya sarvathāniṣiddhatvāt · 133
hetor vipakṣaśaṅkānivartakaṃ pramāṇam · 71
śabalī · 255
śabda
īśvarapūrvakatvaṃ sādhyaṃ śabdenopāttam · 115, 117
kāryatvaśabdasāmyena · 57
kāryatvāc chabdo 'nityo ghaṭavad · 46
kṛtakatvād anityaḥ śabda · 51
na śabdāḥ santi kutra vā · 29
nityasya śabdasya sahakāribhir anupakārāt · 32
prayatnānāntarīyakatvāt kāryaḥ śabda · 43
śabdagatam <kṛtakatvam> · 51
śabdasāmānyadarśanāt · 28
śabdasāmyād abhedinaḥ sanniveśamātrāt · 250
śabdasāmyād abhedinaḥ · 24, 57
śabdopāttasādhyāpekṣayā · 115
sanniveśaśabdamātrasādhāraṇyam · 106
nityaḥ śabda · 80
śaraṇa · 278
pakṣīkaraṇam eva śaraṇaṃ · 109
pramāṇāntaraṃ śaraṇam · 184
śarāva
parivartulatvena piṣṭādimayaśarāvādibhiḥ · 154
śarīra
nirātmakaṃ jīvaccharīram · 76
śarīrādimatpuruṣavyāpāranimittā · 121
sātmakaṃ jīvaccharīraṃ · 76
śaśaviṣāṇa
paramāṇvākāśaśaśaviṣāṇādi · 150
śāsana
prayogo jagacchāsanāc chāstṛtvam · 209
śāstṛ · 209
prayogo jagacchāsanāc chāstṛtvam · 209
śuktikā
śuktikāyāṃ rajatam · 181
śubha
sādhāraṇāsādhāraṇaśubhāśubhakarmajanitam · 272
śeṣavat
śeṣavad-anumāna · 122

ष

ṣaṣṭhī
sambandhaṣaṣṭhī · 246

स

sakala
sakalaviśeṣavyabhicāriṇo 'pi sanniveśādayo · 157
sattvalokaḥ sakalo · 275
sakalajña
sakalajño buddhimān · 92
sakṛt · 231
saṅgata · 274
sajātīya
asmatsajātīya · 169, 199
dṛṣṭasajātīyakam eva kartāraṃ · 153
sajātīyatvād evāviśiṣṭasya · 199
sajātīyasvalakṣaṇāntarāṇy api tatkāraṇasajātīyasvalakṣaṇāntarakāryatvena vyavasthāpayati · 154
sañjñā
tatrāptād agurusañjñāṃ pratyeti · 119
svayaṃ vā sañjñāntaraṃ karoti · 119
tatrāptād īśvarasañjñāṃ pratyeti · 119
sat
prāmāṇyād vastusadgateḥ · 20
sadvyavahārapratiṣedhānupalabdhi · 241

sattā · 171, 173
apūrvasattātmani · 187
īśvarasattāyām · 105
dhūma ity eva pāvakasya sattāniyama · 176
bhāvaḥ sattā sāmānyam eva · 217
sarvatrāgnisattāvyabhicārābhāvāt · 172
sattva
sattvapratyayaparāmarśaḥ · 184
sattvamātra · 212
sattva (Wesen) · 247
sattvabhājanaloka · 243
sattvalokaḥ sakalo · 275
sadā
nityaṃ hi sadaikarūpam · 32
sandarśana
buddhimanmātravyāptisandarśanād · 153
sandigdha
kāryatvaṃ sandigdhavyatirekatvād asādhanam · 128
sandigdha <hetu> · 254
sandigdhakartṛkāś ca yathā tanutarumahīmahīdharādayaḥ · 89, 91, 198
sandigdhavyatirekitva · 135
sandigdhavyatirekitvaṃ · 133
sandeha
vipakṣavyāvṛttisandehaḥ · 128
sanniveśa · 212
adhiṣṭhātṛbhāvābhāvānuvṛttimat sanniveśādi · 23, 154
ghaṭādisvalakṣaṇaviśiṣṭa eva sanniveśaḥ · 153
tadvilakṣaṇasanniveśādidarśane · 124
tādṛśaṃ sanniveśādi kṣityādiṣv · 124
śabdasāmyād abhedinaḥ sanniveśamātrāt · 250
sakalaviśeṣavyabhicāriṇo 'pi sanniveśādayo · 157
sanniveśaḥ pramāṇena siddha · 153
sanniveśaḥ strīpuṃsāder iva anyonyasādhyārthakriyānuguṇyādiviśeṣitas · 154, 157
sanniveśaviśiṣṭa · 36
sanniveśaviśiṣṭatva · 145
sanniveśaviśiṣṭatvam eva hetum · 105
sanniveśaviśiṣṭānām utpattiṃ · 36
sanniveśaviśeṣavat tanvādikāryam · 150
sanniveśaviśeṣavat · 150
sanniveśaviśeṣavattva · 150
sanniveśaviśeṣasya buddhimanmātreṇa anvayaḥ · 151
sanniveśaśabdamātrasādhāraṇyam · 106
sanniveśādayo nānīśvarabuddhimatpūrvatvam ativartante · 157
sanniveśādi prāsādādiṣu · 125
sanniveśena paṭādibhiḥ · 154
svārambhakāvayavasanniveśaviśiṣṭatvāt · 35
sanniveśanā
sanniveśanāmātram · 153, 154
sapakṣa · 64, 115
avidyamānasapakṣaḥ · 76
na sapakṣavipakṣayor darśan<ādarśan>amātreṇāvyabhicāraniścayo · 128
sama
utkarṣāpakarṣavarṇyāvarṇyavikalpasādhyasamaḥ · 100
kārya<sama> · 27
na ceyaṃ jātir utkarṣāpakarṣasamābhyāṃ bhidyate · 53
prakaraṇasama <hetvābhāsa> · 271
sādharmya<sama> · 27
sādharmyasama · 27
samartha
tadvinirmāṇasamarthakartṛbuddhiṃ tadvido janayati · 57, 126, 139
vahnyanumitisamartho dhūmaḥ · 77, 132
sādhyānumānasamarthaṃ kāryatvam · 77, 132
samarthita · 195
samavāya · 62
samavāyin
jātyantarasamavāyitvena · 59
jātyantarasamavāyinām agnivyabhicāropalabdher · 58
jātyantarasamavāyino · 59
samaveta
ekārthasamaveta · 62

sampradāna
asarvajñasya kṣitidharāṅkurādikāryagrāmopādānopakaraṇasampradānaprayojanānabhijñatayā · 98
upādānopakaraṇasampradānaprayojanajñakartṛmātravyāptatve · 98
upādānopakaraṇasampradānaprayojana · 105
sambandha · 70, 231
ātmā paro dharmisambandhabalāl labhyate · 152, 157
tadvyabhicāre upādhirahitaṃ sambandham atikrāmet · 71, 73, 88
pakṣasambandhaucityanusāreṇa vyaktiviśeṣaṃ ... īśvaram ... avalambate · 151, 157
bhūyodarśanasahāyena manasā ... sambandho gṛhīto bhavati · 71, 85
vahnitvasāmānyasya tatsambandhābhāvena · 93
sambandhaṣaṣṭhī · 246
sāmānyayoḥ sambandhapratītiḥ · 71
sāmānyarūpaṃ ... viśeṣasambandhaṃ · 151
siddhaḥ svābhāvikaḥ sambandhaḥ · 71
svābhāvikaḥ sambandhaḥ · 72, 83, 90, 171
svābhāvikaḥ sambandho dhūmādīnāṃ vahnyādibhis saha · 172
svābhāvikaḥ sambandho · 91, 171
svābhāvikaś ca sambandho jātivyaktayoḥ · 72
svābhāvikas tu dhūmādīnāṃ vahnyādisambandhaḥ · 172
svābhāvikasambandha · 84, 86, 87, 88
svābhāvikasambandhagrahaṇe · 91
sambandhin
pratyakṣasambandhiṣu · 91
mānāntaraviditasambandhiṣu · 91
sambandhibhedād · 26
sambhāvyamāna · 58, 181
sambhūta
sādhāraṇakarmasambhūtatvāt · 272, 276
samyagdṛṣṭi · 167, 203
samyoga
amūrtasamyoga · 62
sarga
jagatsargavat sa eva vedānām apy ekaḥ praṇetā · 205
sarva
viśeṣaviruddhānāṃ ca sarvānumāneṣu samānatvān · 139
sarvaṃ kāryam prabodhavaddhetukam · 74
sarvakāryāṇāṃ tanubhuvanādīnām upalabdhimān kartā · 95
sarvam eveśvarapūrvakatvena sādhyeta · 76
sarvasādhyatve dṛṣṭāntābhāvaḥ · 76
sarvasya bhāvasya kṛtakatvopagamād · 67
sarvānumānasādhāraṇyena · 98, 139
sarvānumānānāṃ sādhyahīnatvādidoṣaprasaṅgaḥ · 115
sarvānumānāprāmāṇyaprasaṅgāt · 140
sarvānumāneṣv apy asiddhir dṛṣṭānte · 117
sarvānumānocchedaprasaṅga · 77, 93, 109, 132
sarvānumānocchedaprasaṅgāt · 136
sarvaṃ kāryaṃ prabodhavaddhetukam · 119
sarvajña
antarbhāvitasarvajñatvaṃ · 95
kartā ... 'ntarbhāvitasarvajñatva · 95
tasmāt sarvajñaḥ · 111
nityetaratsamastaṃ sarvajñapūrvakam · 102
pṛthivyādikāryam asmadādivilakṣaṇasarvajñaikakartṛkam · 110, 123
yat punar na sarvajñapūrvakam, na tad utpattimat acetanopādānaṃ vā · 102
sarvajña eva pramāṇam · 30
sarvajñatā tu katham asya · 79
sarvajñatvādiviśeṣaviṣayatvena · 118
sarvajñapūrvakatvasyātadviṣayasyāpi tataḥ siddhir · 92
sarvajñapūrvakatve · 92
sarvajñapūrvakam · 102
sarvajñātmaka eva viśeṣo · 98
sarvatra
sarvatrāgnisattāvyabhicārābhāvāt · 172

sarvavit
sarvavitkartṛpūrvakaṃ · 76
sahakārin
nityasya śabdasya sahakāribhir anupakārāt · 32
sahasraśa
sahasraśa upalambhāt · 128
saṃvāda
ekadeśasaṃvāda · 206
vedavad ekadeśasaṃvādāś · 206
saṃvyavahāra
ākāśakālādivyāvṛttirūpaṃ tu saṃvyavahārakāraṇam · 106
saṃśaya · 191
viśeṣasmṛtyapekṣasya ca saṃśayasya · 171
saṃśayo 'thavā · 22, 39
saṃśayo 'pi dṛṣṭānte · 117
sādhakabādhakapramāṇābhāve cetanakartṛtve saṃśayaḥ · 89
saṃsthāna
ghaṭasaṃsthānaṃ · 107
catuśśālasaṃsthānaṃ · 107
mṛdaḥ saṃsthānaṃ · 154
saṃsthānamaty · 43
°saṃsthānaviśeṣa° · 34
saṃsthānaviśeṣa · 36
saṃsthānasāmānyaṃ tu parvatādāv api vidyata · 107
sakartṛkatvābhimateṣv api saṃsthāneṣu · 107
sthitvāpravṛttisaṃsthānaviśeṣārthakriyādiṣu · 22, 117, 272
saṃhartṛ
īśvarecchaiva bhavatu kartrī saṃhartrī ca · 205
sākṣāt
upādānādisākṣātkaraṇalakṣaṇo viśeṣaḥ ... 'vaśyaniścetavyaḥ · 80
sādhaka
sādhakabādhakapramāṇābhāve cetanakartṛtve saṃśayaḥ · 89
sādhana · 186, 230, 241, 242, 256, 268
anantaprāṇigatavicitrasukhaduḥkha sādhanaṃ · 111
anuṣṭhitaprāmāṇyāviparītasādhanaś ca bhagavān · 242
anaikāntika <sādhana> · 256
asiddha <sādhana> · 256
īśvarasādhane · 35
upalambhānupalambhayos tadutpattisādhanatveneṣṭayoḥ · 128
kāryabuddhimator upalambhānupalambhasādhanasya · 128
kārye sāmānyenāpi sādhane · 26
tadāgama īśvarasādhanam · 202
tanukaraṇabhuvanasādhanāya · 215
tanvāder īśvarakartṛtāsādhana · 154, 157
dṛṣṭānte sādhanavati dharmiṇi siddhir asiddhiś ca · 131
na copalabdhimatpūrvakatvamātraṃ sādhanaviṣayaḥ · 92
pakṣasthaṃ sādhanaṃ · 195
pratyakṣānupalambhasādhanaḥ · 188
buddhimanmātrapūrvakatve sādhye siddhasādhanam · 92
bhagavataś ca prāmāṇyasādhanaṃ · 242
yathāturasyārogyasādhanam · 242
yo yatsādhanam aviparītam anutiṣṭhati · 242
viśeṣo na sādhanaviṣayaḥ · 92
vyatirekasādhane 'nupalabdhyor dṛśyaviṣayatā · 189
sādhanabuddhi · 77, 78, 132
sādhanabuddhiḥ · 66
sādhanabuddhis tāvat bhavatāṃ siddhaiva · 77
sādhanavikalo dṛṣṭāntaḥ · 51
sādhanāṅga · 191
sādhyasādhanasāmānyayor aviśeṣāt · 128
sāmānyam eva kāryādi sādhanaṃ · 52
sāmānyena sādhane 'bhīṣṭe · 52
siddhasādhana · 38, 246
siddhasādhanam · 38
sādharmya · 47
sādharmyadṛṣṭāntasya · 81
sādharmya<sama> · 27
sādharmyasama · 27
sādhāraṇa · 262
sādhāraṇakarmasambhūtatvāt · 272, 276

sādhāraṇatva · 226
sādhāraṇāsādhāraṇakarmanirmito ... vasturāśir · 272
sādhāraṇāsādhāraṇacetanā · 271
sādhāraṇāsādhāraṇaśubhāśubhakarmajanitam · 272
sādhāraṇya
sanniveśaśabdamātrasādhāraṇyam · 106
sarvānumānasādhāraṇyena · 98, 139
sādhya
abhiprāyavyāptasādhyāpekṣayā · 115
abhiprāyavyāptasādhyāpekṣayeti · 115
īśvarapūrvakatvaṃ sādhyaṃ śabdenopāttam · 115, 117
uktasādhyadharmādhikaraṇam · 61
tattyāge sādhyasāmānyatyāgaprasaṅgāt · 80
tatra sādhyadharmaviśiṣṭo dharmī pakṣaḥ · 80
tadutpattiprakāraprayojanādyabhijñakartṛpūrvakam iti sādhyo dharmaḥ · 105
dṛṣṭāntaś ca sādhyavikalaḥ · 92
dṛṣṭāntaś ca sādhyahīnaḥ · 92
<nityatvādiviśiṣṭapuruṣapūrvakatvaṃ> sādhyam upalabdham · 174
buddhimanmātrapūrvakatve sādhye siddhasādhanam · 92
śabdopāttasādhyāpekṣayā · 115
sanniveśaḥ strīpuṃsāder iva anyonyasādhyārthakriyānuguṇyādiviśeṣitas · 154, 157
sarvasādhyatve dṛṣṭāntābhāvaḥ · 76
sarvānumānānāṃ sādhyahīnatvādidoṣaprasaṅgaḥ · 115
sādhyaṃ ... dharmaviśiṣṭo ... dharmī · 80
sādhyadarśinaḥ sādhyabuddhyajananāt · 132
sādhyadarśinaḥ · 78
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād · 98, 100
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpād utkarṣāpakarṣānuyogasya · 139
sādhyadṛṣṭāntayor dharmavikalpena · 53
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyamātram · 133
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyamātrāt · 133
sādhyadṛṣṭāntayor vaidharmyodbhāvanam · 133, 140
sādhyadharmiṇy anumānāt · 101
sādhyadharmin · 27, 53, 79, 93
sādhyabuddhi · 77, 78, 132
sādhyabuddhiḥ · 66
sādhyabuddhir · 68, 126
sādhyavikalatā · 81
sādhyasādhanasāmānyayor aviśeṣāt · 128
sādhyasāmānyam · 79, 117
sādhyasāmānyasya kṣityādidharmivyāpakatvāt · 80
sādhyasāmānyasya niścitatvād · 117
sādhyasāmānye niścetavye · 80, 82
sādhyasāmānyena vyāptiḥ · 115
sādhyasiddhi · 133
sādhyahīnatvādidūṣaṇam · 115
sādhyahīnatvādidoṣa · 115
sādhyahīnatvādyavakāśaḥ · 115
sādhyādivyatireka · 163, 185, 230
sādhyādivyatireko 'gnāv adṛṣṭavyabhicāro · 185
sādhyānumānasamarthaṃ kāryatvam · 77, 132
sādhyābhāve hetvabhāvasiddhir · 189
sādhyāsiddhidarśanam · 44
sādhyenānugamāt · 26
sādhyenānugamo hetoḥ · 27
siddhasādhyatā · 81
sādhyāsiddhidarśanaṃ · 51
sādhyamāna
upalabdhimatpūrvakatvaṃ ... sādhyamānaṃ · 96
sāmarthya
aviśiṣṭasya sāmarthye viśeṣābhāvāt · 199
tanvādīnāṃ sāmarthyād īśvaraḥ kartā sidhyati · 81
vyāptisāmarthyāt sāmānyaṃ sidhyati · 97
sāmarthyād viśeṣaparigraham antareṇāpīśvara eva kartāmīṣāṃ sidhyatīti · 81

sāmānya · 48, 62, 83, 213
agnisāmānya · 172
antarbhāvitaviśeṣasyaiva sāmānyasya · 93, 101
apoharūpam eva sāmānyam · 107
kartṛsāmānyasiddhau vā viśeṣāvagatiḥ kutaḥ · 138
kalpitam apohasvabhāvaṃ sāmānyam · 107
kāryatvasāmānyam eva gṛhītvā · 47
kāryatvasāmānyasyāsiddhatvam · 133
kāryasamaṃ sāmānye hetau viśeṣaparikalpanād · 52
kāryasāmānyasya kartṛvyabhicāraḥ · 133
kāryasāmānyasya · 128
kāryasāmānyasyāsiddhatvam · 133
kārye sāmānyenāpi sādhane · 26
kṣityādeḥ kartṛsāmānyaṃ · 118
jātisāmānyagrāhaṇāt · 255
tattyāge sādhyasāmānyatyāgaprasaṅgāt · 80
dhūmasāmānyaṃ vyāptau bahirbhūtam · 191
na kāryasāmānyasya <tadutpattisiddhir> · 183
na vastusāmānyaṃ kiñcid asti · 106
nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ pratipattipravṛttyor viṣayaḥ · 116
nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ · 117
nirviśeṣasyāsambhavāt <sāmānyasya> · 101
pakṣadharmatābalād viśiṣṭasya tasya (= sāmānyasya) siddhiḥ · 95, 98
buddhimanmātrapūrvakatvaṃ sāmānyam · 115, 117
bhāvaḥ sattā sāmānyam eva · 217
bhāvaḥ sāmānyam eva · 217
bhūyodarśanagamyā hi vyāptiḥ sāmānyadharmayoḥ · 72, 87
vahnitvasāmānyasya tatsambandhābhāvena · 93
vahnyanumānam api na sāmānyamātraviṣayam · 93, 117
viśeṣarahitā vṛttir na sāmānyasya · 213
vyāptibalena jñānasāmānyasiddhau · 194
vyāptisāmarthyāt sāmānyaṃ sidhyati · 97
śabdasāmānyadarśanāt · 28
saṃsthānasāmānyaṃ tu parvatādāv api vidyata · 107
sādhyasādhanasāmānyayor aviśeṣāt · 128
sādhyasāmānyam · 79, 117
sādhyasāmānyasya kṣityādidharmivyāpakatvāt · 80
sādhyasāmānyasya niścitatvād · 117
sādhyasāmānye niścetavye · 80, 82
sādhyasāmānyena vyāptiḥ · 115
sāmānyaṃ vāstavaṃ nāstīti · 87
sāmānyam eva kāryādi sādhanaṃ · 52
sāmānyamātravyāptāv · 93, 101
sāmānyayoḥ sambandhapratītiḥ · 71
sāmānyarūpaṃ ... viśeṣasambandhaṃ · 151
sāmānyarūpasya kāryatvāsiddher · 153
sāmānyavyāpti · 146, 149, 160
sāmānyavyāpter anavadyatvena · 114
sāmānyasiddhau pariśeṣāt kāryaviśeṣāc ca kartṛviśeṣasiddhiḥ · 114
sāmānyasya viśeṣaviśiṣṭatvāt · 81
sāmānyasyāpi vyāpakābhimatasyāsiddhiḥ · 98
sāmānyena buddhimatpūrvakatvamātraṃ sādhyate · 81
sāmānyena sādhane 'bhīṣṭe · 52
sāmānyato dṛṣṭam · 104, 122, 123
sāmānyato dṛṣṭaṃ tu liṅgam · 105
sāmya
kāryatvaśabdasāmyena · 57
śabdasāmyād abhedinaḥ sanniveśamātrāt · 250
śabdasāmyād abhedinaḥ · 24, 57
sāṃsiddhika · 63
siddha
agnimātreṇa vyāptaḥ siddho <dhūmaḥ> · 173
eko dhūmo 'gnikāryatayā siddho · 154
kāryakāraṇabhāvasya siddhatvāt · 128

dhūmāntarāṇy apy agnikāryatvena siddhāny · 154
puruṣaviśeṣa Īśvaraḥ pramāṇasiddha · 136
buddhimanmātrapūrvakatve sādhye siddhasādhanam · 92
sanniveśaḥ pramāṇena siddha · 153
sādhanabuddhis tāvat bhavatāṃ siddhaiva · 77
siddhaḥ svābhāvikaḥ sambandhaḥ · 71
siddhatvāt katham aviṣayaḥ · 92
siddhasādhana · 38, 246
siddhasādhanam · 38
siddhasādhyatā · 81
siddhā vivādādhyāsitā upalabdhimatkartṛkā · 98
svalakṣaṇaṃ kāryatvena tathā siddhaṃ · 153
svasaṃvedanasiddham evaiśvaryam · 150
siddhi · 193
adhikaraṇasiddhāntabaleneśvarasiddhiḥ · 124
anvayavyatirekihetumūlakevalavyatirekibalena viśeṣasiddhim · 110
iṣṭasiddhi · 37, 78
iṣṭasiddhir · 22, 272
Īśvaratvādiviśeṣasiddhiḥ <vyatirekabalena> · 118
Īśvarasya siddhau nirākaraṇe ca jaḍānām · 150
upalabdhimatpūrvakatvasiddhir · 96
upādānādyabhijñakartṛtvamātrasiddhiḥ · 123
kartṛmātrasiddhiḥ · 79
kartṛmātrād upādānād ivotpādasiddher · 128
kartṛsāmānyasiddhau vā viśeṣāvagatiḥ kutaḥ · 138
kāryakāraṇavyāpyavyāpakabhāvasiddhau · 189
kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhir · 183
kāryaviśeṣasyaiva tadutpattisiddhiḥ · 128
kāryahetau kāryakāraṇabhāvasiddhiḥ · 188
citrādikāryaviśeṣāt tatkartṛviśeṣasiddhivat · 114
tatsiddhiḥ. kāryavailakṣaṇyāt · 119
dṛṣṭānte sādhanavati dharmiṇi siddhir asiddhiś ca · 131
dhūmād agnisiddhau · 185
na kāryasāmānyasya <tadutpattisiddhir> · 183
nityasyeśvarasyāpi siddhiḥ · 203
neṣṭasiddhiḥ · 117
notpattimātreṇa yathoktabuddhimatpūrvakatvasya siddhiḥ · 57, 59, 101
pakṣadharmatayā tatsiddhir · 214
pakṣadharmatābalād viśiṣṭasya tasya (= sāmānyasya) siddhiḥ · 95, 98
pakṣadharmatābalena tannityatvasiddhir · 194
pariśeṣānumānāt tu vyatirekasiddher viśeṣasiddhiḥ · 123
pratibandhamātrasiddhau · 189
vastrādivat tatsiddheḥ · 91
vāstavapratibandhasya viśeṣasya siddhir balād · 82
viśeṣasiddhim · 92
vyāptibalena jñānasāmānyasiddhau · 194
sarvajñapūrvakatvasyātadviṣayasyāpi tataḥ siddhir · 92
sādhyasiddhi · 133
sādhyābhāve hetvabhāvasiddhir · 189
sāmānyasiddhau pariśeṣāt kāryaviśeṣāc ca kartṛviśeṣasiddhiḥ · 114
svamanorathasiddhi · 182
sindhu
sindhubhūdharādāv · 132
sukha
anantaprāṇigatavicitrasukhaduḥkhasādhanaṃ · 111
sukhaduḥkhādigatena kāryatvena · 110
sukhaduḥkhādinimittaṃ · 34
susadṛśam · 107
sūkṣmekṣikā · 276
sūtra
yathāsūtram · 229

strī
sanniveśaḥ strīpuṃsāder iva anyonyasādhyārthakriyānuguṇyādiviśeṣitas · 154, 157
sthāvara
akṛṣṭajātaiḥ sthāvarādibhir · 109, 140
sthāvarādyupādānādīnāṃ pravṛttir · 121
sthitvā
utpattimattvācetanopādānatvasthitvāpravṛttyādiṣu · 57
sthitvā sthitvā kāryaṃ pravartayati · 247
sthitvāpravṛtti° · 33
sthitvāpravṛttisaṃsthānaviśeṣārthakriyādiṣu · 22, 117, 272
sthitvāpravṛtteḥ · 34, 39, 261
sthitvāpravṛttyādayo · 280
sthitvāsthitvāpravṛttidharmakatvāt · 248
sneha · 62
sparśa
apārthivarūparasasparśa · 62
sparśana
darśanasparśanaviṣayatvād · 109
smaraṇa
na cāgṛhīte viśeṣe smaraṇasambhavaḥ · 172
smṛti
īśvarakartṛkatvasya ... smṛtyanumānābhyāṃ siddhatvāt · 205
viśeṣasmṛtyapekṣasya ca saṃśayasya · 171
sraṣṭṛ
eka eveśvaraḥ sraṣṭā jagatām · 205
svabhāva
neśvarakālāṇuprakṛtisvabhāvasambhūta · 18
notpattimātraṃ svabhāvapratibaddhaṃ · 101
svabhāvapratibandha · 72, 86
svabhāvahetu · 239, 242, 243
svarga · 54
svalakṣaṇa · 72, 153
ekapratyayakāritvaṃ svalakṣaṇaniṣṭham · 154
ekaikajātiyuktāni svalakṣaṇāni · 154
ghaṭasvalakṣaṇaṃ · 154
ghaṭādisvalakṣaṇaviśiṣṭa eva sanniveśaḥ · 153
dharmāṇām arthakriyākārisvalakṣaṇaniṣṭhatayaiva · 154
viśeṣaḥ parvatādyavachinnavahnisvalakṣaṇātmā · 97
sajātīyasvalakṣaṇāntarāṇy api tatkāraṇasajātīyasvalakṣaṇāntarakāryatvena vyavasthāpayati · 154
svalakṣaṇaṃ kāryatvena tathā siddhaṃ · 153
svasaṃvedana
svasaṃvedanasiddham evaiśvaryam · 150
svābhāvika
siddhaḥ svābhāvikaḥ sambandhaḥ · 71
svābhāvikaḥ sambandhaḥ · 72, 83, 90, 171
svābhāvikaḥ sambandho dhūmādīnāṃ vahnyādibhis saha · 172
svābhāvikaḥ sambandho · 91, 171
svābhāvikaś ca sambandho jātivyaktayoḥ · 72
svābhāvikas tu dhūmādīnāṃ vahnyādisambandhaḥ · 172
svābhāvikasambandha · 84, 86, 87, 88
svābhāvikasambandhagrahaṇe · 91
svābhāvikapratibandha · 101

ह

hima
himādigatapāṇḍutvasyāgnivyabhicārāt · 59
hīna · 116
dṛṣṭāntaś ca sādhyahīnaḥ · 92
sarvānumānānāṃ sādhyahīnatvādidoṣaprasaṅgaḥ · 115
sādhyahīnatva · 117
sādhyahīnatvādidūṣaṇam · 115
sādhyahīnatvādyavakāśaḥ · 115
hutāśana · 24, 250
hetu · *s.a.* hetvābhāsa
anaikāntika <hetu> · 38, 39, 161, 173, 248
anaikāntikābhāsa <hetu> · 47, 50

anvayavyatirekihetumūlakevala-
vyatireki · 141
anvayavyatirekihetumūlakevala-
vyatirekibalena viśeṣasiddhim
· 110
avyabhicāry eva <hetuḥ> · 154, 157
asādhāraṇa <hetu> · 47
asiddha <hetu> · 248, 254
asiddhavyāptikaś ca hetur anaikān-
tika eva · 174
asiddhābhāsa <hetu> · 47, 49
upalabdhilakṣaṇaprāptopādhivira-
hahetur · 71
kāraṇānupalabdhi <hetu> · 238
kāryasamaṃ sāmānye hetau viśe-
ṣaparikalpanād · 52
kāryasvabhāvahetvoḥ · 189
kāryahetu · 131
kāryahetutvenābhimātaḥ · 280
kāryahetau kāryakāraṇabhāva-
siddhiḥ · 188
kāryānyatve prayatnāhetutvam · 44
kālātyayāpadiṣṭaḥ <hetuḥ> · 271
kevalavyatirekin <hetu> · 118
kevalavyatirekihetu · 75, 110, 119,
138, 142, 145
kevalavyatirekī <hetu> · 76, 118
ghaṭādigataṃ kṛtakatvaṃ hetutve-
nopādīyate · 51
tadvyabhicāre sa hetumattāṃ
vilaṅghayet · 73

na tena hetor vyāptir · 92
nāsiddho hetuḥ · 105
viruddha <hetu> · 38, 104
viruddhatā ca hetoḥ · 92
viruddhābhāsa <hetu> · 47, 49
vyatirekihetu · 119, 136, 141, 149,
157
vyatirekī vā hetuḥ · 102, 136
vyatirekī hetuḥ · 76
vyabhicārin <hetu> · 161, 174
vyāpakānupalabdhi <hetu> · 240
sandigdha <hetu> · 254
sanniveśaviśiṣṭatvam eva hetum
· 105
sādhyābhāve hetvabhāvasiddhir
· 189
sādhyenānugamo hetoḥ · 27
svabhāvahetu · 239, 242, 243
hetuḥ pratipakṣapratiṣedhapramā-
ṇair upakṛtaḥ · 118, 123
hetor asiddhiḥ · 51
hetor vipakṣaśaṅkānivartakaṃ pra-
māṇam · 71
hetvābhāsa · *s.a.* hetu
kālātyayāpadiṣṭa <hetvābhāsa>
· 270
kālātyayāpadiṣṭaḥ kālātītaḥ <hetv-
ābhāsaḥ> · 270
prakaraṇasama <hetvābhāsa> · 271
yasyābādhitaviṣayatvaṃ nāsti, sa
kālātyayāpadiṣṭaḥ <hetv-
ābhāsaḥ> · 270

Tibetisch

Die Einträge sind nach Möglichkeit in einem kleinen Kontext angeführt. Zwischen Vorkommen im Text oder in einer Anmerkung wird nicht unterschieden. Mehrmaliges Vorkommen eines Eintrages auf der selben Seite wird nicht vermerkt. Kurzformen sind unter ihren vollständigen Formen aufgelistet (z.B. *rjes 'gro* → *rjes su 'gro ba*).

ཀ

bkod (sanniveśa) · 23
skya bo'i rdzas las (pāṇḍudravyād) · 24
skyon
 dpe'i skyon ltar snaṅ ba · 46, 48
skya bo
 skya bo'i rdzas · 279

ཁ

khaṅ bzaṅs (*prāsāda) · 59, 249
khyad par
 dbyibs kyi khyad par (saṃsthānaviśeṣa°) · 22
khra mo (*śabalī) · 255

ག

go ñid phyir (gotvād) · 28
go bar byed pa · 258
grog khar (valmīkasya) · 25
sgo khaṅ (*gopura) · 59, 249
sgra
 sgra mtshuṅs pas (śabdasāmyād) · 24
 sgras kyaṅ ma zin pa'i 'brel pa can (*śabdenāpy anupāttasambandhin) · 264
'gal ba · 49
 'gal ba ltar snaṅ · 50
 'gal ba ltar snaṅ ba · 46
dgra sta (*āyudha *od.* paraśu) · 244
bsgrub bya
 bsgrub bya rjes 'gro phyir (sādhyenānugamāt) · 26
 bsgrub bya'i rjes 'gro phyir (sādhyenānugamāt) · 26

ང

sṅa na med pa (*prāgabhāva) · 238
sṅon po (pāṇḍu) · 251
 rdzas sṅon po las (pāṇḍudravyād) · 24
dṅos po
 dṅos tha dad la (vastubhede) · 24
 tha dad dṅos la (vastubhede) · 24
 mṅon par grub pa (*abhinir√vṛt) · 246

ཚ + ཛ + ཉ

cha
 'bras ñid gźan gyi cha yis (kāryatvānyatvaleśena) · 44
chos mthun pa ñid · 48

jig rten
 sems can snod kyi jig rten (sattvabhājanaloka) · 243
rjes 'gro
 bsgrub bya rjes 'gro phyir (sādhyenānugamāt) · 26
 bsgrub bya'i rjes 'gro phyir (sādhyenānugamāt) · 26
rjes 'jug can (°anuvṛttimat) · 23
'jig rten
 gnas ni snod kyi 'jig rten no · 243

'jim pa yi mam 'gyur (mṛdvikārasya) · 25
'jug pa
sdod 'jug (sthitvāpravṛtti°) · 22

ñe bar sbyor ba (*upa√yuj) · 247

ཏ + ཐ

ltag chod (*jāti) · 254
'bras mtshuṅs kyi ltag chod · 49
ltar snaṅ ba
'gal ba ltar snaṅ · 50
'gal ba ltar snaṅ ba · 46
thun moṅ ma yin pa'i ma ṅes · 49
thun moṅ min pa'i ma ṅes pa · 50
dpe'i skyon ltar snaṅ ba · 46, 48
ma grub pa ltar snaṅ · 50
ma grub pa ltar snaṅ ba · 46
ma ṅes pa ltar snaṅ ba · 46
sun 'byin ltar snaṅ · 50
steṅ khaṅ (*aṭṭāla) · 59, 249
ste'u (*vāsi/vāsī) · 244

thun moṅ ma yin pa · 46
thun moṅ ma yin pa'i ma ṅes · 49
thun moṅ min pa'i ma ṅes pa · 50
the tshom za ba (saṃśaya) · 22

ད

don byed pa (arthakriyā°) · 22
sdod pa
sdod ciṅ | sdod nas (*sthitvā sthitvā) · 247
sdod 'jug (sthitvāpravṛtti°) · 22
'das 'gyur (vilaṅghayet) · 73
'dod pa
'dod pa grub pa (iṣṭasiddhir) · 22
smra po'i 'dod pa (vaktrabhisandhitaḥ) · 46
smra po'i 'dod pas (vaktrabhisandhitaḥ) · 44
smra ba po'i 'dod pas (vaktrabhisandhitaḥ) · 50
nad pa (*ātura) · 242
nad med pa (*ārogya) · 242
nan tan du byas pa (*anuṣṭhita) · 242
nan tan du mdzad pa (*anutiṣṭhati) · 242
snod
snod kyi lo ka (*bhājanaloka) · 260
gnas ni snod kyi 'jig rten no · 243
sems can snod kyi jig rten (sattvabhājanaloka) · 243
gnas
gnas ni snod kyi 'jig rten no · 243

པ + ཕ + བ

dpe
dpe ma grub (asiddhir ... dṛṣṭānte) · 22
dpe'i skyon ltar snaṅ ba · 46, 48

phyogs kyi chos ñid (*pakṣadharmatā) · 195

ba laṅ ñid yin pa'i phyir (gotvāt) · 255
blo
blo sṅon du 'gro ba can (*buddhipūrvakatva) · 200, 258
blo sṅon du soṅ ba can (*buddhipūrvakatva) · 59
blo daṅ ldan pa sṅon du soṅ (*buddhimatpūrvaka) · 245
byas pa'i blo (*kṛtabuddhi) · 59
byed pa po'i blo sṅon du (*kartṛbuddhipūrvakatva) · 200
byas pa
byas pa'i blo (*kṛtabuddhi) · 59
byin rlob (adhiṣṭhātṛ°) · 23
byed pa po (*kartṛ)
byed pa po'i blo sṅon du (*kartṛbuddhipūrvakatva) · 200
byed pa (*karaṇa) · 245
byed pa ni dbaṅ po'o · 243
byed pa (*kriyā) · 259
byed pa ma mthoṅ du zin kyaṅ (*akriyādarśino 'pi) · 59
byed pa (*kriyā)
byed pa ma mthoṅ ba · 260
dbaṅ po (*indriya)

byed pa ni dbaṅ po'o · 243
dbaṅ phyug (*Īśvara) · 245, 247
dbyibs · 59
dbyibs kyi khyad par (saṃsthāna-viśeṣa°) · 22
dbyibs kyi khyad par med pa (*saṃsthānāviśeṣāt) · 250
dbyibs (sanniveśa) · 23
'bras bu
'bras ñid gźan gyi cha yis (kāryatvān-yatvaleśena) · 44
'bras bu daṅ mtshuṅs pa (kāryasama) · 52
'bras bu gźan ñid kyi cha nas (kāryatvānyatvaleśena) · 44
'bras mtshuṅs kyi ltag chod · 49
'bras mtshuṅs (kāryasama) · 26, 44, 45, 46
'bras mtshuṅs pa (kāryasama) · 45

མ

ma grub pa · 49
ma grub pa ltar snaṅ · 50
ma grub pa ltar snaṅ ba · 46
ma ṅes pa
thun moṅ ma yin pa'i ma ṅes · 49
thun moṅ min pa'i ma ṅes pa · 50
ma ṅes pa ltar snaṅ ba · 46
med pa
sṅa na med pa (*prāgabhāva) · 238
źig nas med pa (*pradhvaṃsābhāva) · 238
smra ba po
smra po'i 'dod pa (vaktrabhisandhitaḥ) · 46
smra po'i 'dod pas (vaktrabhisandhitaḥ) · 44
smra po'i bsam pa las (vaktrabhisandhitaḥ) · 46
smra po'i bsam pas (vaktrabhisandhitaḥ) · 44, 46
smra ba po'i 'dod pas (vaktrabhisandhitaḥ) · 50
smra ba po'i bsam pa las (vaktrabhisandhitaḥ) · 44

ཙ + ཛ

rtsod pa · 46, 49, 50

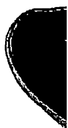
rdza mkhan gyis (kumbhakāreṇa) · 25
rdzas
skya bo'i rdzas las (pāṇḍudravyād) · 24, 279
rdzas sṅon po las (pāṇḍudravyād) · 24

ཞ

źig nas med pa (*pradhvaṃsābhāva) · 238
gźan
'bras ñid gźan gyi cha yis (kāryatvānyatvaleśena) · 44
'bras bu gźan ñid kyi cha nas (kārya-tvānyatvaleśena) · 44
gźal yas khaṅ (*vimāna) · 244

ལ + ས

lus (*tanu) · 245
lus ni sems can gyi lus so · 243
sun 'byin
sun 'byin ltar snaṅ · 50
sun 'byin yaṅ dag min · 50
sems can (*sattva) · 247
lus ni sems can gyi lus so · 243
sems can snod kyi jig rten (sattvabhājanaloka) · 243
sems pa'i khyad par (*cetanāviśeṣa) · 246
sems med pa (*acetana) · 245
bsam pa
smra po'i bsam pa las (vaktrabhisandhitaḥ) · 46
smra po'i bsam pas (vaktrabhisandhitaḥ) · 44, 46
smra ba po'i bsam pa las (vaktrabhisandhitaḥ) · 4



ISBN 3-7001-3024-4